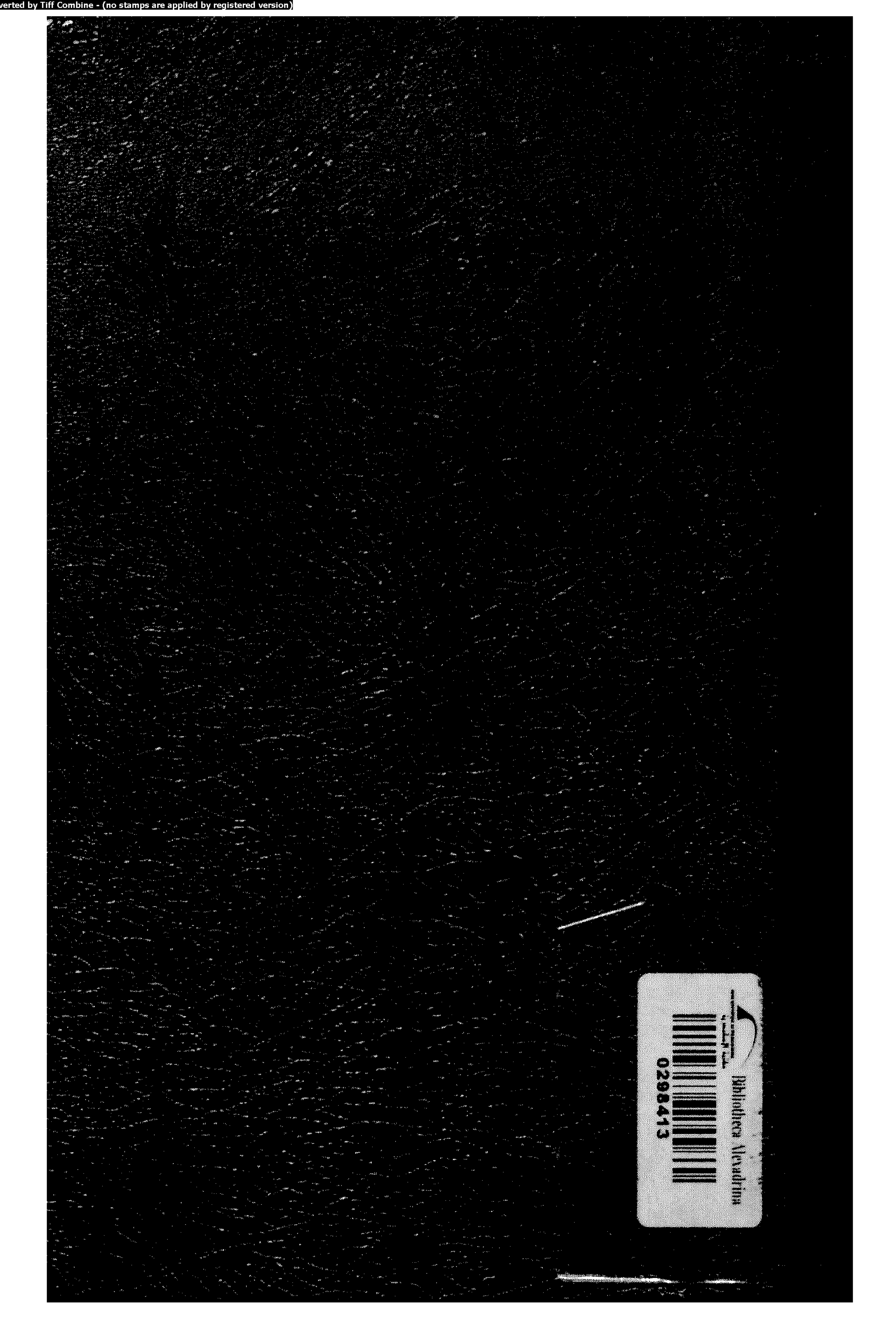

Bibliotheca Alexandrina
0298413







جامعة عين شمس
كلية الآداب
قسم الدراسات الفلسفية

الإنقطاعات المعرفية في الفكر الفلسفي اليوناني

حتي عصر أرسطو

رسالة ماجستير

إعداد
سمر سمير أنور محمد

إشراف

أ.د حسن عبد الحميد حسين
أ.د محمد فتحي عبد الله

2001 م



رسالة ماجستير / دكتوراه

اسم الطالب : سمر سمير أنور محمد

عنوان الرسالة : الإنقطاعات المعرفية في ... الفكر الفلسفي اليوناني حتى العصر أرسطو

اسم الدرجة : ماجستير / دكتوراه

لجنة الإشراف

1- الإسم : دكتور / حسن عبد الحميد حسين
الوظيفة : استاذ متفرغ بقسم الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس

2- الإسم : دكتور / محمد فتحي عبد الله
الوظيفة : استاذ بقسم الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة طنطا

تاريخ البحث : / /

الدراسات العليا

ختم الإجازة :

أجيزت الرسالة بتاريخ ٢٤ / ٢ / 2009



موافقة مجلس الجامعة
/ / 2009

جامعة عين شمس
كلية الآداب

صفحة العنوان

اسم الطالب : سمر سمير أنور محمد
الدرجة العلمية : الماجستير
القسم التابع له : الدراسات الفلسفية
اسم الكلية : الآداب
الجامعة : عين شمس
سنة التخرج : 1998 م
سنة المنح : 2008 م

<u>شروط عامة :</u>
يوضح شعار الجامعة علي الغلاف الخارجي



شكر وتقدير

أقدم عظيم شكري وتقديري لأستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور / حسن عبد الحميد الذي تعلمت علي يديه منهجيات إعداد البحث العلمي .

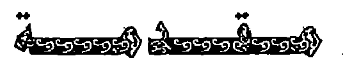
كما أقدم الشكر والإمتنان والإعتراف بالفضل لأستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور / محمد فتحي عبدا لله الذي لم يبخل علي بعلمه ونصحه وإرشاده المستمر لي وتوجيهاته في كل خطوات هذا البحث . والذي شملني برعايته ومساعدته العلمية ومساندته المعنوية .

فلهما مني أسمي كلمات الشكر والتقدير .

والله ولي التوفيق

الباحثة




مقدمة



عنوان الرسالة

"الإنقطاعات المعرفية فى الفكر الفلسفى اليونانى حتى عصر أرسطو"

مقدمة الرسالة:-

نود أن نشير إلى أن موضوع بحثنا يدور حول تفسير الفلسفة اليونانية وأوجه تطورها. وذلك منذ نشأتها فى القرن السادس ق.م وحتى عصر أرسطو، بمنهجية جديدة - تعتقد الباحثة - أنها لم تستخدم من قبل، ولهذا السبب فإننا - نحاول رسم معالم هذه المنهجية الجديدة.

لقد كانت الدراسات والأبحاث - فى ميدان الفلسفة اليونانية - حبيسة المنهجيات التقليدية التى استندت إلى تـاريخ الفكر القائم على مبدأ التراكمات الكمية، التى قطعت كل صلة بالمناهج المعاصرة التى يمكن استخلاصها من إبستمولوجيا العلم.

وإذا صـح هـذا النقد فى عمومه على الأبحاث والدراسات التى تم إنجازها باللغات الأوروبية، فإنه يكون أكـثر صـدقاً فيما يتعلق بتلك المنجزة باللغة العربية، وحتى إن زعم أصحابها اعتمادهم على مناهج نقدية وتاريخية وأخرى مقارنة.

ومـبدأ الـتراكم الكمى، الذى يعد جوهر المنهجيات التقليدية المشار إليها عاليه، لا يفيدنا أكثر من اخبارنا بالـتراكمات الـتاريخية، مثال ذلك (أن يكون زينون الأيلى تالياً للطبيعة،و أن يكون ديمقريطس لاحقاً لهم، بدون أن يفسر لنا الحلقة المفقودة التى عملت على أن يلحق كليهما بالفلاسفة الطبيعيين.

إن عجـز المنهجيات التقليدية هو الذى قادنا إلى الإعتماد على منهجية جديدة ومعاصرة مستفادة من إبستمولوجيا العلم التاريخية، قوامها مبـدأ القطيعـة المعرفية، (La rupture épistémo logique) الـذى أعـده جاستون باشلار (G. Bachelard) فى كتابه "تكوين الروح العلمية"، (La Formation de l'esprit Scientifique) طبعته الأولى فى 1938م.

وهـذا المـبدأ مـن شأنه أن يساعدنا على تفسير تاريخ الفلسفة اليونانية فى الحقبة الزمنية التى اخترناها، تفسـيراً يسـتند إلى فكرة التحولات الكيفية، التى مرت بها هذه الفلسفة فى مقابل التراكمات الكمية التى كونت جوهر المنهجيات التقليدية.

وعـلى الـرغم مـن أن مفهوم القطيعة المعرفية قد أعده جاستون باشلار، من خلال دراسته لتطور علم الفيـزياء المعاصر، إلى أن هذا المفهوم هو مفهوم معرفى يمكن الإستفادة منه فى تفسير التطور الذى يحدث فى باقى ميادين المعرفة الإنسانية.

هذا وقد قسمت البحث إلى مقدمة وستة فصول وخاتمه.

أمـا عـن المقدمـة فسـنعرض فيها لموضوع البحث، ووضحت أهمية الموضوع والهدف منه، والمنهج المستخدم فى معالجته، وأخيراً حددت أقسام البحث.

أما الفصل الأول فعنوانه "في منهجية الرسالة وإطارها النظرى"

وسنوضح فيه نظرية المعرفة عند الفيلسوف الفرنسى المعاصر جاستون باشلار. سنتناول فيه بالدراسة الأفكار الآتية:-

- تفسير الظواهر من خلال التاريخ.
- باشلار وثورة فلسفية وعلمية.
- البنائية ضد النزعة التاريخية.
- باشلار بين علم وفلسفة عصره.
- الإبستمولوجيا و"الفلسفة المفتوحة".
- فلسفة النفى عند باشلار.
- الإبستمولوجيا الباشلارية.
- مفهوم القطيعة الإبستمولوجية.
- ميشيل فوكو وبناء العقل الحديث.

وذلك كله لكى نوضح المنهج الذى سنتناوله، وهذا المفهوم للمنهج الذى سنطبقه على تاريخ الفلسفة اليونانية منذ بدايته وحتى عصر أرسطو.

أما الفصل الثانى فعنوانه "من الأسطورة إلى الفكر الطبيعى"

وفى هذا الفصل سنفسر كيف انتقل الفكر الفلسفى اليونانى من مستوى الأسطورة إلى مستوى الفكر الفلسفى الطبيعى. وسنتناول فيه بالدراسة ما يلى:-

أورفيوس والنحلة الأورفية.
الدين.
هوميروس.
هزيود.
هوميروس وهزيود والآلهة.
فلاسفة أيونيا.
الماء مصدر الأشياء.
أثره فى الفلسفة.
الأبيرون مصدر الأشياء.
انكسمانس.
هيراقليطس.
الصيرورة والحرب.
الفيثاغوريون.
اكزينوفان.
بارمنيدس.
المعرفة.

- النفس عند الأورفية.
- أهمية العقيدة الأورفية.
- الإلياذة والأوديسا.
- الأعمال والأيام.
- الثيوجونيا.
- طاليس.
- كل شىء مملوء بالآلهة.
- انكسماندر.
- أصل الكائنات الحية وتطورها.
- الهواء أصل الأشياء.
- المعرفة عند هيراقليطس.
- اللوغوس "القانون".
- الأيليون.
- اكزينوفان والتوحيد.
- الوجود.
- زينون الأيلى - ميليسيوس

أما الفصل الثالث فعنوانه "انكسا جوراس وإكتشاف فكرة العقل"

سنتناول فيه بالدراسة الأفكار الآتية:-

- أمبيدوقليس.
- المعرفة الحسية.
- المعرفة الحسية تتم بالملاحظة والاستنباط.
- المعرفة العقلية.
- المعرفة بالإلهام (الحدس)
- المعرفة عند أمبيدوقليس.
- الحس المشترك عند أمبيدوقليس.
- تفاوت الإدراك العقلى بين الأحياء.

انكساجوراسى:-

- اكتشاف فكرة العقل.
- المعرفة الحسية.
- نظرية المعرفة عند انكساجوراسى.
- المعرفة العقلية.

الذريون:-

- لوقيبوس.
- نظرية المعرفة.
- المعرفة العقلية.
- ديمقريطس.
- المعرفة الحسية.
- المعرفة بالإلهام (الحدس).

أما الفصل الرابع فعنوانه "النزعة ال[illegible]ية وفلسفة المفاهيم"

سنتناول فيه بالدراسة النقاط التالية:-

السوفسطائيون:-

- من هم السوفسطائيون؟
- دخول الإنسان بجانب الطبيعة.
- مكانة السوفسطائيون.
- المعرفة عند السوفسطائيون.

بروتاجوراس.

جورجياس.

المعرفة عن بروتاجوراس.

المعرفة عند جورجياس.

سقراط.

المعرفة عند سقراط.

منهج سقراط.

الإستقراء وفلسفة المفاهيم.

الفضيلة.

البحث عن المعرفة.

التعاليم الأخلاقية عند سقراط.

سقراط ومفهوم النفس.

مكانة سقراط

أما الفصل الخامس فعنوانه "أفلاطون من المفهوم المستمد من الحس إلى المثال المفارق".

سنتناول فيه بالدراسة العناصر التالية:-

أفلاطون. الطـــابع العـــام لمحاورات أفلاطون.

مؤثرات فلسفية أخرى على أفلاطون. موقف أفلاطون من آراء السابقين.

تأثيـر سـقراط على أفلاطون. تعريف أفلاطون للعلم.

نظرية المعرفة عند أفلاطون .

أنواع المعرفة:-

الإحساس. 2- الظـــن.

3- الاستدلال. 4- التعقـل.

الجدل كمنهج لتحصيل المعرفة.

مـراتب المعرفة وطرق تحصيلها.

تبرير الخطأ – نظرية المثل ودورها في المعرفة – مثال الخير

أما الفصل السادس فعنوانه "أرسطو من المثال المفارق إلى الماهية المحايثة للأشياء"

وسنوضـــح فيه كيف أن أرسطو قد وسع من مجالات المعرفة، حتى أنه قد أعطى للعقل الإنساني السلطة في معرفة كل ما يكون.

وسنتناول فيه بالدراسة العناصر الآتية:-

أرسطـــــو:-

الإخـتلافات الرئيسية بين أفلاطون وأرسطو..

المعرفة عند أرسطو.

أولاً: تعريفه للعلم. ثانياً: موقفه من نظرية المثل الأفلاطونية.

ثالثاً: تصنيفه للعلوم:-

أ – العلوم النظرية.

ب– العلوم العملية.

جـ– للعلوم الإنتاجية.

الميتافيزيقا. المنطـــق.

رابعاً: بحوثه في وسائل المعرفة:-

الإحساس.

الحس المشترك.

أ – الوظيفة الأولى.

ب– الوظيفة الثانية.

جـ– الوظيفة الثالثة.

المخيلة.

الذاكرة.

القوى العاقلة.

وفيه العقل المنفعل والعقل الفعال.

أما الخاتمة فسنوجز فيها أهم النتائج التي سنتوصل إليها من خلال البحث.

الفصل الأول

في منهجية الرسالة وإطارها النظري



الفصل الأول

فى منهجية الرسالة وإطارها النظرى

تمهيد:-

(تكتسى الدراسات الإبستمولوجية - التى تتناول قضايا المعرفة عامة والفكر العلمى خاصة - أهمية بالغة فى الوقت الحاضر. بل يمكن القول إنها الميدان الرئيسى الذى يستقطب الأبحاث الفلسفية فى القرن العشرين.

ونحن هنا فى الوطن العربى مازلنا متأخرين عن اللحاق بركب الفكر العلمى، تقنية وتفكيراً، ومازالت الدراسات الفلسفية عندنا منشغلة بالآراء الميتافيزيقية أكثر من إهتمامها بقضايا العلم والمعرفة والتكنولوجيا، الشيء الذى انعكست آثاره على جامعاتنا ومناخنا الثقافى العام).[1]

ولهذه الأهمية البالغة اعتمدنا على مفهوم القطيعة المعرفية بوصفه أحد المفاهيم الرئيسية التى تقوم عليها الإبستمولوجيا الباشلارية كمنهجية لدراستنا هذه.

سنحاول أن نبين فى هذا الفصل المنهجية التى سنستخدمها فى الرسالة، من خلال فلسفة باشلار وخاصة مفهوم القطيعة الإبستمولوجية. وإعطاء مثال لفيلسوف استخدم هذا المفهوم وهو ميشيل فوكو.

تفسير الظواهر من خلال التاريخ:-

كان من الشائع فى القرن التاسع عشر بوجه خاص، تفسير كل الظواهر من خلال التاريخ، فالسابق هو الذى يتحكم دائماً فى اللاحق، والمنشأ الأول لأى ظاهرة، ثم مسارها التالى، أساس فى فهم طبيعتها الحالية.

(ولقد إتفق على هذه النقطة مفكرون، وإن إختلفوا فيما بينهم فى مسائل أساسية، إذ قدم إلينا داروِن تفسيراً لتطور الأحياء من منظور تاريخى، وعمم (سبنسر) نظرية داروِن من المجال البيولوجى إلى جميع المجالات الإجتماعية والروحية والعلمية والمادية.

واتخذ "نيتشه" من فكرة التاريخ أساساً لفلسفة كاملة تؤمن بأن للأخلاق والمعرفة والقيم

---

[1] د. محمد عابد الجابرى - مدخل إلى فلسفة العلوم - دراسات ونصوص فى الإبستمولوجيا المعاصرة - الجزء الأول - تطور الفكر الرياضى والعقلانية المعاصرة - ط2 - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - 1982 - ص5.

(حـتى المنطقية منها) تاريخاً، وبأن حاضر هذه المعانى لا يفهم إلا من ماضيها، وبأن الإنسان كائن تاريخى فى صميمه

وطـبق مـاركس فكـرة التاريخ على العلاقات الإنتاجية بين البشر فى مراحلها المختـلفة، فقـدم إليـنا نظـرية فى "الماديــة التاريخية" تجمع بين تأكيد الشروط المادية (والإقتصـادية بوجه خاص) لتطور المجتمعات البشرية، وبين إعطاء أهمية كبرى للعامل الـتاريخى فى هـذا التطور، بل يمكن القول من وجهة نظر معينة، إن العلوم ذاتها كانت تضـفى عـلى الفكـرة الرئيسية منها، وهى فكرة السببية، طابعاً تاريخياً أو زمنياً، لأن السبب كان ينظر إليه على أنه "السابق المتكرر أو الدائم"[2]

(وإلتقطت علوم إنسانية كثيرة فكرة التفسير التاريخى، فأصبح من الضرورى، من أجل فهـم أيـة ظاهرة تنتمى إلى مجال الحياة الإنسانية، الرجوع إلى سوابقها الماضية، وأصبح النقاد الفـنيون والأدبيون يفسرون عمل الكاتب من خلال تاريخ حياته، ويبنون نظرتهم إلى الفنان على وقـائع نفسـية أو إجـتماعية أو سياسية لها كلها موقع محدد فى "التاريخ"، أى أن التاريخ أصبح طابعاً مميزاً لكل شىء).[3]

باشلار وثورة فلسفية وعلمية:-

لقد ظهرت محاولات متعددة للحد من إنتشار النزعة التاريخية الطاغية، كان من أشهرها محاولـة Gaston Bachelard [4]. وذلـك بسبب الثورة الفلسفية والعلمية التى أحدثها باشلار، سواء فى مجال العلم أو فى مجال الفلسفة.

(ومن الواضح لكل من اطّلع على مؤلفات باشلار العلمية والفلسفية والأدبية، أن باشلار

---

[2] د. فـؤاد زكريا - حوليات كلية الآداب - الرسالة الأولى فى الفلسفة - الجذور الفلسفية للبنائية - قسم الفلسفة - جامعة الكويت - 1980 - ص15.

[3] نفس المرجع - ص15.

[4] جاستون باشلار: ولد باشلار يوم 27 يونيو 1884، وقد تابع دراسته إلى سنة 1902 بنفس البلد التى ولد فيها، ثم تـركها ليشغل وظيفة معيد بمدرسة ثانوية، ثم ليشغل بعد ذلك وظيفة بالبريد منذ سنة 1903. تابع دراسته بالكلية إلى جانب عمله وحصل على الإجازة فى الرياضيات سنة 1912. ولظرف الحرب فقد جند باشلار، ولم يترك الجندية إلا فى سـنة 1919 حيـث أصـبح مدرساً بالتعليم الثانوى للرياضيات والفيزياء. حصل على الليسانس فى الفلسفة سنة 1920، ثـم نـال درجة الأجر يجاسيون سنة 1922، وتقدم لنيل الدكتوراه سنة 1927. أما حياته الجامعية فقد بدأت سـنة 1930، حين عين أستاذاً بجامعة (ديجون)، وانتهت بالتدريس فى جامعة السوربون، وإدارة معهد تاريخ العلوم، وتوفى 1962.

أنظر: د. محمد وقيدى - فلسفة المعرفة عند جاستون باشلار - ط2 - دار الطليعة - بيروت - لبنان - 1984 - ص15.

أحدث ثورة تجدد فى المفاهيم العلمية والفلسفية، ففلسفته العلمية ليست دعوة إلى موقف فلســفى جديــد فحسب، بل إلى التجديد فى الموقف الفلسفى بصبغة عامة والموقف العلمى بصفة خاصة

وكـــان باشلار محظوظاً، إذ وجد الدعامة التى ينشئ عليها مشروعه التجديدى فى العلم والفلســفة. تـــلك الدعامـــة التى استند إليها فى بناء صرحه الفلسفى والعلمى وهى الثورة العلمية المعاصرة، التى بدأت منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر، ومازالت ممتدة حتى الآن).[5]

(لقـــد عاصـــر باشلار جزءاً كبيراً من هذه الثورة وعاين الأثر العميق الذى أحدثته فى المفاهيم العلمية والفلسفية على السواء، وكانت المهمة التى انتدب باشلار نفسه للقيام بها، هى أن يعمـــل على إبراز القيمة الجديدة التى جملتها معها تلك الثورة العلمية، بل إنه يكاد يجعل من هذه المهمة ما ينبغى أن ينجزه فى ميدان فلسفة العلوم بأكمله.

يتضـــح هـــذا الأمـــر من المؤلف الأول له، الذى يحاول أن يبرز فيه الصورة الجديدة للمعرفة الإنسانية، كما تظهر لنا من خلال تطور المعرفة الفيزيائية المعاصرة)[6]

لقـــد أنكر باشلار وجود خط متصل من التقدم فى المعرفة العلمية، وذهب إلى أن تاريخ العلم هو تاريخ أخطاء وعقبات تقف فى وجه المعرفة، بقدر ما هو تاريخ إنجازات ناجحة..

البنائية ضد النزعة التاريخية:-

(لقـــد تبنت الكثير من النظم المعرفية النزعة التاريخية، وكان أشهرها الماركسية، ولكن الماركسية ذاتها، برغم إرتباطها القوى بالنزعة التاريخية، تنطوى على الفكرة القائلة بوجود نقاط إنقطاع وإنفصام فى التاريخ البشرى).[7]

ولكـــن البنائية هى التى أوقفت وبطريقة حاسمة هذا التيار الطاغى للنزعة التاريخية، أو على الأقل قضت على إدعائها باحتكار القدرة على تفسير الظواهر البشرية.

(فقد استعاضت البنائية عن النظرة الشائعة إلى تقدم الروح الإنسانية، وتلك هى النظرة

---

[5] د. الســيد شــعبان حسن – برونشفيك وباشلار – بين الفلسفة والعلم – دراسة نقدية مقارنة – ط1 – دار التنوير للطباعة والنشر – بيروت – لبنان – 1993 – ص 17،16.

وأيضـــاً – د. عـــبد الوهاب جعفر – دراسات فى الفلسفة العامة – (الفلسفة واللغة – إبستمولوجيا – البحث العلمى – الزمان والذاكرة – الفتح للطباعة والنشر – الإسكندرية – 1991 – ص 43.

[6] د. محمد وقيدى – المرجع اسابق – ص 8.

[7] د. فؤاد زكريا – الجذور الفلسفية للبنائية – مرجع سابق – ص 16.

عــلى تمثل هذا التقدم على أنه تراكم تدريجى لمكتسبات، يضاف الجديد منها إلى القديم إضــافة خارجية، أو بتصور آخر، تكون فيه الأفكار الجديدة مجرد توسيع لأفكار سبق ظهورها مــن قــبل، وإن كــانت قد اتسمت فى البدء بالبساطة والبدائية. فالعقل الإنسانى لا يسير بطريقة جيولوجيــة، أى أنه لا يضيف طبقة من المعرفة فوق طبقة أخرى، وإنما يسير بطريقة عضوية، يعيــد فيها تمثل القديم بطريقة أصعب وأعقد، ويحتفظ ببنائه القديم، وإن كان يدرك خلال تطوره أن هذا البناء، الذى كان يعد صحيحاً صحة مطلقة فى وقت مضى، لا يمثل إلا جانباً من الحقيقة، هو ذلك الجانب الذى كان عقلنا يستطيع بلوغه فى ذلك الوقت).(8)

(وهكــذا عرف الباحثون فى تاريخ الأفكار والحضارات مئات الأمثلة التى تثبت أن مســار الــتقدم البشــرى يتخذ شكل تنمية وتطوير لمبدأ قديم يكاد يكُون ثابتاً، لا شكل إضــافات خارجية جديدة كل الجدة. وأدركوا أن التصورات الأساسية التى نفهم بها عالمنا الحــالى، كانت موجودة من قبل، وإن كنا قد نميناها وعقدناها. وعرفوا أيضاً أن طريق العقــل البشرى لا يمثل إنتقالاً من الظلام إلى النور، ومن الجهل إلى المعرفة، ولا يسير فى خــط مســتقيم، كذلك الذى يقول به دعاة التقدم المستمر. لذلك نجد أن كل العلوم تنتج اســتنتاجاتها مــن أسس جوهرية. هذه الأسس بقيت فى العقل كحقائق سابقة وضرورية. وهكذا أقيمت كل العلوم من تعقل وإعادة صياغة لأسس عامة سابقة).(9)

ومــن هــنا كان من السهل أن ندرك وجود فارق واضح بين هذا الموقف الذى اتخذته البــنائية مــن فكرة التاريخ والتطور، وبين الموقف الذى ساد بوجه خاص فى الأوساط الفلسفية الفرنســية فى أوائل القرن العشرين، والذى يؤكد أن العصور اللاحقة تتجاوز تصورات العصور السابقة، بل تتخلى عنها نهائياً.

(كما نجد فى فكرة "مراحل العقل" عند ليون برانشفيك Léon Brunshvicg، التى ينتقل فيها العقل العلمى الإنسانى من مرحلة الطفولة إلى مرحلة النضج. هذه الأفكار تفترض إنتقالاً من الجهل التام إلى المعرفة الكاملة، وتصور تاريخ العقل البشرى بأنه صعود مستمر إلى أعلى دون وجود أى عنصر مشترك بين القديم والجديد).(10)

---

(8) نفس المرجع – ص 17.

أيضاً – د. فؤاد زكريا – نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان – مكتبة النهضة المصرية – 1977 – ص 176.

(9) The Encyclopedia Americana - The International Reference work - first published in 1829 - New York - 1958 - P. 432.

(10) د. فؤاد زكريا – الجذور الفلسفية للبنائية – مرجع سابق – ص 18، 17.

(إن مـــا يعيـــبه باشلار على برانشفيك هو أنه حاول أن يمثل تاريخ العلم، وكأنه حـــركة مســـتمرة لـــتقدم واحـــد دون أن يهتم بضروب العوائق والتعثرات والإنفصالات والقطـــائع، الـــتى اتسم بها تاريخ العلوم. فكأن برانشفيك لم يلجأ إلى تاريخ العلم إلا ليجد فيـــه تـــأكيداً لمفهومه عن تقدم الوعى البشرى، والوعى الغربى بصفة خاصة. وما درسه لـــتطور الرياضـــيات أو الفيـــزياء إلا لتطبيق برنامج فلسفى عام، يهدف إلى إثبات تقدم الـــوعى البشـــرى فى جميع مجالاته. وأن ذلك ما جعل "برانشفيك" ينظر إلى تاريخ العلم، كمـــا لـــو كان عبارة عن مراحل إنتقال تكشف عن وحدة متناسقة مستقلة للفكر البشرى، بحيـــث يـــبدو العقل كأنه الذات الواعية المفكرة التى لا تكف عن إكتشاف ذاتها من خلال نتاج الفكر، كل هذا ليبدو العقل مشرعاً يفرض نظام العالم ويُضع مبادئه ومنطلقاته. وها هنا تصبح المعارف العلمية صدى يردد إيقاعات الكل التاريخى وينفعل لتقلباته).[11]

وهـــذا الفهـــم الســـابق هـــو بعينه ما ترفضه البنائية، (لأنها تؤكد مفهوم "التوازى" بين التصـــورات القديمة والجديدة، فالعقل البشرى ينمو فى كل الأحوال عن طريقَ تعميق التفسيرات الـــتى يقدمها للطبيعة، وتحويلها من مرحلة التقيد بالمظاهر الخارجية إلى كشف القوانين الكامنة، ولكـــن أســـاس هذه التفسيرات يظل واحداً، والعناصر الأساسية باقية، والمقولة الأساسية فى فهم التاريخ هى مقولة التوازى لآمقولة المسار الخطى الصاعد).[12]

باشلار بين علم وفلسفة عصره:-

نســـتطيع أن نقـــول أن الفلســـفة بدون العلم خاوية، والعلم بدون الفلسفة لا يبصر، ولا نـــتجاوز الحقيقة كثيراً إذا قلنا أنه على مر العصور نتج عن نمو العلم تجدد فى الفلسفة، والعكس صـــحيح أيضـــاً. فالفلسفة حقاً لا تولد من ماضيها ولا تتوالد من فلسفة أخرى، بل إنها تتوالد من نظـــرة جديدة إلى العالم تضاف إلى النظرات الأخرى التى كونت تاريخ الفلسفة، ويلزمها طريقة جديدة للتوصل إلى الأشياء.

(ونعـــلم أن عـــزل شـــىء ما عن الفلسفة، لإتخاذه ميداناً لبحث مستقل، هو من أصعب الأمور، خصوصاً إذا كان موضوع هذا "الشىء" ينتمى إلى عالم الفكر والنظر، لا إلى عالم المادة والواقع. ذلك أن من خصائص الفلسفة أنها تظل دوماً تلاحق موضوعاتها، وتطاردها فى مجالاتها

---

(11) د. عـــبد الســـلام بنعبد العالى – سالم يفوت درس الإبستمولوجيا – ط2 – دار توبقال للنشر – الدار البيضاء – المغرب – 1988 – ص 35.

(12) د. فؤاد زكريا الجذور الفلسفية للبنائية – مرجع سابق – ص 18.

الجديـدة، فتتلون بلونها، وتتطور بتطورها، وتعتنى بتقدم البحث فيها، إن هذا فى نظرنا، هو سر بقاء الفلسفة حية على الدوام متجددة باستمرار).[13]

(وحين نلقى نظرة على الدراسات التى انجزت حول فلسفة العلوم عند باشلار، نجد أنها تـتميز بميـزتين لهمـا دلالـة خاصة، فهذه الدراسات متنوعة بقدر ما هى متعددة، إن مؤلفيها يصـدرون وجهـات نظـر فلسـفية وأيديولوجية مختلفة، وهو الأمر الذى يجعلنا أمام قراءات وتأويلات مختلفة لفلسفة العلوم الباشلارية.

هذا الإهتمام، وهذا الإختلاف فى التأويل يدلان بلا شك على المكانة الخاصة التى تحتلها فلسفة العلوم الباشلارية ضمن الفلسفة الفرنسية المعاصرة).[14]

(كـان القرن العشرون، وهو عصر العلم بلا منازع، هو قلب الفكر الباشلارى، وأيضاً إهتمامه بتقدم الإبستمولوجيا لكى تتناسب مع العلم الجديد، وهذا ما قدمه باشلار فى أربعة مؤلفات نشرت ما بين 1928 وسنة 1932).[15]

الإبستمولوجيا و"الفلسفة المفتوحة":-

يجـد الباحث نفسه أمام إتجاه، يرفض التقيد الذى تلتزم به "التجريبية المنطقية" ويتمسك بالعقلانية و"الديالكتيك"، فى الوقت نفسه الذى يرفض فيه الإلتزام بمقولات المادية الجدلية وقوانين الديالكتيك الهيجلى الماركسى.

(يتعـلق الأمـر بالمدرسـة الفرنسية خاصة، تلك التى تلتزم التقليد العقلانى، و"التفتح" الليـبرالى، وهكـذا، فإذا كانت الوضعية الجديدة - كما يقول عالم النفس السويسرى جان بياجية Jean Piaget - "فلسـفة للعلوم مغلقة تحرم على العلم إقتحام بعض الحواجز". وتعتبر ما يخرج عـن القضايا التحليلية والقضايا التركيبية مجرد لغو، أو كلام فارغ من المعنى، وبالتالى تحصر المعـرفة البشرية فى ظواهر التجربة وصور الفكر وقواعد اللغة، وإذا كان التقدم العلمى، خاصة فى ميدان الميكروفيزياء، قد تخطى كثيراً من الحواجز التى وضعتها الوضعية فى وجهه، وكشف فى ذات الوقـت عـن "حقيقـة ديالكـتيكية" جديـدة، هى أن الأضداد لا تتصارع فى المستوى الميكروفيـزيائى، لتنتهى بالضرورة إلى تركيب، بل "تتكامل" لتعبر عن الحقيقة بأوجهها المختلفة المتناقضـة . . . إذا كان ذلك كذلك، فلماذا لا نترك الديكالتيك مفتوحاً، وقابلاً للأخذ بعدة حلول

---

[13] د. محمد عابد الجابرى - تطور الفكر الرياضى والعقلانية المعاصرة - جـ1 - مرجع سابق - ص 11.

[14] د. محمد وقيدى - فلسفة المعرفة عند جاستون باشلار - مرجع سابق - ص 7.

[15] Mary Mcallester Jones - Gaston Bachelard Subversive Humanist - Text and Readings - The University of wis Consin Press - Science and Literature - U.S.A - 1991 - P. 15.

وتلك هي وجهة نظر "الفلسفة المفتوحة" التي نادى بها فرديناند جونزيت Ferdinand Gonseth العالم الرياضي السويسري، وتبناها وطورها جاستون باشلار G. Bachelard الفيلسوف الفرنسي المشهور فشرحها في عدة مؤلفات، كما تلتقي معها في عدة جوانب "الإبستمولوجيا التكوينية Epist. Génétique" التي دعا إليها الفيلسوف وعالم النفس السويسري جان بياجية Jean Piaget وتلاميذه. وعلى الرغم من أن هؤلاء الثلاثة قد استقوا آراءهم الإبستمولوجية، كلاً على حدة، من ميادين تخصصهم (جونزيت من الرياضيات، وباشلار من الفيزياء، وبياجية من علم نفس الطفل، وعلى الرغم من أنهم غير متفقين تمام الإتفاق في كثير من المسائل، إلا أنه يمكن القول بصفة عامة، أنهم جميعاً من أنصار "الباب المفتوح" في فلسفة العلوم).(16)

فلسفة النفي عند باشلار:-

(إن باشلار منطلقاً من فلسفة "الباب المفتوح" فلا يقبل أي مبدأ عقلي، ولا أية فكرة مسبقة إلى أن وصل إلى أن العقل قادر على أن يقوم – إنطلاقاً من التجربة – بصياغة منظومة للمعرفة يتحقق فيها الإنسجام تدريجياً، بفضل التقدم العلمي والمراجعة الدائمة التي يفرضها العلم على العلماء. فالعلم يغذي العقل، وعلى هذا الأخير أن يخضع للعلم الذي يتطور باستمرار).(17)

لقد وصف باشلار نفسه فلسفته بأنها "فلسفة النفي La Philosophie du non (وذلك هو عنوان أحد مؤلفاته)، تلك الفلسفة المؤسسة على العلم الحديث، والتي ترفض الآراء العامية والتجريبية الأولية والوصف المبني على مجرد الخبرة. إنها الفلسفة التي تقول لا لعلم الأمس ولا للطرق المعتادة في التفكير، ولا تأخذ "البسائط" أي الأفكار البسيطة على أنها أفكار بسيطة يجب التسليم بها دون مناقشة، بل إنها تجتهد في نقد هذه "البسائط" نقداً جدلياً لتكشف عما تنطوي عليه من لبس وغموض.

ولكن ذلك كله لا يعني أنها فلسفة سلبية.

يقول باشلار: (والواقع أنه من الواجب أن ننبه دوماً إلى أن فلسفة النفي ليست من الناحية السيكولوجية نزعة سلبية، ولا هي تقود إلى تبني العدمية إزاء الطبيعة، فهي بالعكس من ذلك فلسفة بناءة، سواء تعلق الأمر بنا نحن أو بما هو خارج عنا، فلسفة ترى في الفكر عامل تطور عندما يعمل؛ إن التفكير في الموضوعات الواقعية معناه الإستفادة مما يكتنفها من لبس وغموض، قصد تعديل الفكر وإغنائه، وتجديل الفكر (أي تطبيق الديالكتيك عليه)، معناه الرفع من

---

(16) د. محمد عابد الجابري = تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة = جـ1 = مرجع سابق = ص 29.
(17) نفس المرجع = ص 31.

قدرتـــه عـــلى إنشاء الظواهر الكاملة إنشاءاً علمياً، على إحياء جميع المتغيرات المهملة التى كان العلم والفكر الساذج قد أهملاها فى الدراسة الأولى).[18]

إن فلسفة النفى إذن، ترفض كل تصور علمى يعتبر نفسه كاملاً نهائياً، إنها الفلسفة التى تـــرى "إن كـــل مقـــال فى المنهج هو دوماً مقال ظرفى، مقال مؤقت لا يصف بناء نهائياً للفكر العـــلمى"، بل فقط بناء يبنى على الدوام ويعاد فيه النظر بإستمرار. ولذلك كان العلم وتاريخ العلم لا ينفصلان، بإعتبار أن العلم محاولة دائبة دائمة للكشف عن الحقيقة، وإن تاريخ العلم هو "تاريخ أخطاء العلم".

ومـــن هنا تصبح الإبستمولوجيا – فى نظر باشلار – هى "الفلسفة المشروعة"، الفلسفة "العلمية المفتوحة" الفلسفة التى تواكب العلم فى تطوره وتقدمه.

(خطـــا باشـــلار بهـــذه "الفلسفة المفتوحة" خطوة إلى الأمام، حيث اهتم بتطور المعرفة العلمية – وخاصة فى ميدان الفيزياء – رابطاً بين العلم وتاريخ العلم. ولكن عيبه الأساسى هو أنه نظر إلى تاريخ العلم نظرة مثالية، نظرة تفصل الفكر العلمى عن النشاط المعرفى للإنسان. ونفس الملاحظـــة يمكـــن توجيههـــا أيضـــاً إلى جان بياجيه الذى اهتم بتاريخ المعرفة، على المستوى الســـيكولوجى وحده، على الرغم من إقراره بأهمية العوامل الإجتماعية التاريخية. نجد أن المنهج الـــتاريخى النقدى الذى يتبناه الإثنان، بدرجات متفاوتة، يتحرك فقط على المستوى السيكولوجى، فباشـــلار يقـــوم بنوع من التحليل النفسى لتطور الفكر العلمى، وبياجيه يقنى بكيفية خاصة بنمو المعرفة لدى الإنسان الفرد إنطلاقاً من سيكولوجية الطفل).[19]

(لقـــد أراد باشـــلار لفلسفته أن تكون استجابة لعلم عصرها، ولكنه أراد أيضاً أن تكون مجـــاوزة لفلســـفة عصرها. وفى كل من الجانبين نجد عنصراً مكوناً أساسياً لفلسفة باشلار. إن باشلار ينطلق من معطيات الفكر العلمى المعاصر لينتقد الفلسفات المعاصرة له، التى يكتشف فيها عدم قدرتها على مسايرة ما حدث من تطور، ويلاحظ باشلار أن هناك هوة تفصل هذه الفلسفات عـــن عـــلم عصـــرها، ويجعل من مهمته أن يعمل للحد من هذه الهوة، من أجل أن يقدم الموقف الفلسفى المطابق للعلم، أو من أجل أن يقدم للعلم المعاصر الفلسفة التى يستحقها تبعاً لتعبيره).[20]

(إن باشلار لا يقبل نظرة مايرسون الإستمرارية إلى تاريخ الفكر العلمى بصفة خاصة، وإلى تـــاريخ الفكـــر بصفة عامة، بينما يرى مايرسون أن العقل الإنسانى يظل هو ذاته عبر كل

---

(18) G. Bachelard – La Philosophiedu non – P.U.F. – Paris – 1949 – P. 17.

(19) د. محمد عابد الجابرى – تطور الفكر الرياضى والعقلانية المعاصرة – ط1 – مرجع سابق – ص 34.

(20) د. محمد وقيدى – فلسفة المعرفة عند جاستون باشلار – مرجع سابق – ص 27،28.

مــراحل تــاريخ الفكر، فالفكر العلمى استمرار للفكر العامى، والفكر العلمى المعاصر استمرار للفكر العلمى السابق له، أما باشلار فإنه إذ يتبنى مفهوماً دينامياً للفكر يرفض النقطة الأولى، وإذ تبنى مفهوم القطيعة الإبستمولوجية.

Larupture Epistémologique، فإنــه يرفض أن يكون الفكر العلمى استمراراً للفكر العامى، أو أن يكون حاضر العلم استمرار لماضيه بدلاً من أن يكون ثورة عليه. فباشلار لا يعلن عن فلسفته كإستمرار لهذا الإتجاه الذى عرفته الفلسفة الجامعية الفرنسية فى عصره، بل يعلن أن له موقفاً جديداً يقوم على نقد هذه العقلانية).[21]

(فالعــلم الحديــث، كما ذكر باشلار، يتطلب من الفلاسفة الإنقطاع مع التعاريف القديمة للــتعقل والحقيقــة. وهذا ببساطة لا يمكن أن يحدث بإعادة تعريف الكلمات، فلو استمر استخدامه لكلمة قديمة، فسيبقى معناها القديم هو السائد.

لذلك يجب على الفيلسوف أن يتبنى كلمات مألوفة لتجعله يعبر عن أفكار جديدة مناسبة، لكى يساعد قراءه على فهم كيفية إختلاف العلم الجديد عن القديم).[22]

فالــتقدم العــلمى عــند باشلار يقوم على أساس قطع الصلة بالماضى، والروح العلمية المعاصــرة تتعارض مع الروح العلمية القديمة، كما تتعارض هذه الأخيرة مع المعرفة "الشائعة"، (بمعــنى أنــه توجــد ثــورات عــلمية، لا تطورات، وأن "الطبيعة" و"الثقافة" يسيران فى غير استمرارية، والمقال فى المنهج عند باشلار – لابد أن يكون مقالاً مؤقتاً لا يصف بناءً نهائياً للفكر العــلمى. و العمــل العــلمىالذى قدمــه لنــا باشلار – خاصــة فى كتابة الهام "تكوين الروح العــلمية" (La Formation de l'esprit Scientfique)، وكتابه الآخر "فلسفة اللا – أو فلسفة الــنفى" (La Philosophie du Non) يشــكلان مبحثين فلسفيين فى العقل العلمى الجديد، وفى الــروح العلمية المعاصرة، ويوضحان القطيعةا لإبستمولوجية بين الفكر العلمى القديم (الفكر قبل العلمى)، والفكر العلمى الحديث (الفكر ما بعد العلمى).[23]

---

(21) نفس المرجع – ص 40.

(22)– نفس المرجع – ص 40.

أيضاً – د. عبد السلام بنعبد العالى – درس الإبستمولوجيا – مرجع سابق – ص 38.

- Mary Mcallester Jones – Gaston Bachelard Subversive Humanist – op. Cit. – P.41.

(23) د. السيد شعبان حسن – برونشفيك وباشلار (بين الفلسفة والعلم) – مرجع سابق – ص 8.

إن فلسفة باشلار احتلت مكاناً مرموقاً ضمن الفلسفات المعاصرة عامة، والفلسفة الفرنسية خاصة. وظهر هذا واضحاً فى إنتاج باشلار الفلسفى والعلمى، فلقد استطاع أن يؤسس نظرية جديدة فى الإبستمولوجيا العلمية، اشتقها وركبها من خلال تطور المعرفة الفيزيائية والرياضية المعاصرة.كما أستطاع ان يلقى الضوء "الفكر العلمى الجديد" مبينا المنهج العلمى المعاصر الذى يسير عليه الفكر العلمى شارحاً بعض مصطلحاته التكنيكية.

(لقد لاحظ باشلار أن الثورة العلمية التى حدثت فى أواخر القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، قد أحدثت فجوة عميقة فى تاريخ العلم، قبلها وبعدها، وأدت هذه الفجوة إلى حدوث "قطيعة إبستمولوجية"، كان من نتيجتها أن المعرفة العلمية تطورت بشكل ملفت للأنظار والأذهان، فالعلم المعاصر يسير بسرعة فى تطور لم يسبق له مثيل، حتى أننا نستطيع أن نؤكد مع باشلار، أن ما اكتشف فى القرن الأخير من نظريات علمية يعادله ما اكتشف من نظريات علمية طوال الأزمنة الماضية. وكان باشلار يهدف إلى أن يجعل فلسفته تعكس هذا التقدم المعرفى والعلمى، فأخذ يحلل تلك النظريات القديمة منها والمعاصرة حتى يقف على أهم تطورات العلم المعاصر، العلمية منها والفلسفية، إلا أن باشلار لاحظ أن الفلسفة لم تستطيع أن تساير الروح العلمية الجديدة، فقد كانت الفلسفة السائدة فى عصره تثير المشكلات اللفظية، وتستخدم المفاهيم البالية التى لم يعد لها مجال فى ظل هذا التطور العلمى. وجد باشلار، إذن، حركة دافعة فى العلم يقابلها سكون وموت فى الفلسفة، وجد ثورة "علمية" يقابلها "تقليدية" فى الفلسفة. وربما يرجع هذا فى نظر باشلار، إلى أن الفلسفة والعلم لم يسيرا فى مجال التطور على قدم المساواة، فقد حدث تطور فى مجال العلم لم يواكبه تطور مماثل فى مجال الفلسفة حيث ظلت تلك الأخيرة قاصرة على مشكلاتها الخاصة. والواقع أن الفلسفة إن كانت تتطور، فإن هذا التطور لا ينبغى أن يكون قائماً على هدمها وتشويه مباحثها، وإنما ينبغى أن يكون التجديد والتطوير من داخلها، أو من التيارات العلمية التى تهب عليها، فكثيرمن الأنساق الفلسفية ظهرت داخل العلم ومشكلاته).[24]

الإبستمولوجيا الباشلارية:-

إن الإبستمولوجيا[25] هى نظرية علمية فى المعرفة، تتلون بلون المرحلة التى يجتازها العلم فى سياق تطوره، ونموه على مر العصور.

---

[24] نفس المرجع – ص 18،17.

[25] الإبستمولوجيا: لفظ مركب من لفظين: إحداهما إبيستما (Epistemé) وهوالعلم، والآخر لونجرس (Logos) وهو النظرية أو الدراسة. فمعنى الإبستمولوجيا إذن هى نظرية العلوم، أو فلسفة العلوم بشكل عام، أعنى دراسة مبادئ العلوم، وفرضياتها، ونتائجها، دراسة نقدية توصل إلى إبراز أصلها المنطقى وقيمتها الموضوعية.

والإبستمولجيا الباشلارية تستلزم النظر إلى المعرفة من زاوية تطورها فى الزمان، أى بوصفها عملية تطور ونمو متصلة. وبعبارة أخرى فإنه لابد من النظر إلى المعرفة – أية معرفة – بوصفها نتيجة لمعرفة سابقة بالنسبة إلى معرفة أكثر تقدماً وتطوراً.

(وإذا كـــان تاريخ العلم يعنى مجرد إحصاء لمختلف الأشكال التى يتخذها مؤلف علمى، فحينـــئذ لا علاقـــة للإبستمولوجيا بتاريخ العلوم، بل ولا أهمية فلسفية لذلك التاريخ، أما إذا كان تاريخ العلوم يهتم بأن يبرز المنشأ العسير المتعثر للمعرفة، ذلك الإنشاء الذى يصحح دوماً ويعاد فيه النظر كل مرة، إذا كان تاريخ العلوم يهتم بذلك فحينئذ تكون الإبستمولوجيا الباشلارية تاريخاً للعلوم، ومن هنا كان الإهتمام الذى يوليه باشلار للأخطاء والتعثرات والفواجع).[26]

(من المفيد عند باشلار أن تنظر إلى الفلسفة العلمية بذاتها، وأن تحكم عليها بدون أفكار مســبقة، وحتى بالتحرر من الإلزام المسرف بالمفردات وألفاظ الفلسفة التقليدية. والحقيقة أن العلم يـــبدع فلسفة، وعلى الفيلسوف أن يحور لغته لكى يترجم مرونة الفكر العلمى المعاصر وتطوره. وعليه أيضاً أن يحترم هنا الإزدواج الذى يتطلبه الفكر العلمى الحديث، ألا وهو أن يعبر عن ذلك الفكر بلغة واقعية ولغة عقلية معاً).[27]

إن ما يهم الإبستمولوجيا من تاريخ العلوم هو تطور المفاهيم وطرق التفكير العلمية، وما ينشأ عن ذلك من قيام نظريات معرفية جديدة.

(وإذا تقـــرر ذلك فإننا سنجد أنفسنا أمام مشكلة إبستمولوجية تزيدنا وعياً بمدى التداخل والتشـــابك بيـــن الإبستمولوجيا وتاريخ العلوم، فيتعلق الأمر هنا بالكيفية التى نتصور بها تطور المفاهيم وطرق التفكير العلمية.

هل نحن أمام تطور "متصل" أمام بناء يشيد بإستمرار، لبنة فوق لبنة، أم أننا أمام تطور "مـــتقطع" "منفصل"، أمام بناء يشيد، ويعيد تشييده بإستمرار. إن قضية "الإتصال والإنفصال" فى تطـــور العلم من القضايا التى تعنى بها الأبحاث الإبستمولوجية المعاصرة، وحسبنا الآن أن نشير

فالإبستمولوجيا تختلف إذن عن دراسة طرق العلوم من جهة، وعن دراسة تركيب القوانين العلمية من جهة ثانية. لأن الدراسة الأولى قسم من الفلسفة الوضعية، أو فلسفة التطور. ونحن نفرق بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة، ذلك أن الإبســتمولوجيا لا تبحث فى المعرفة من جهة ما هى مبنية على وحدة الفكر، كما فى نظرية المعرفة، بل تبحث فيها من جهة ما هى معرفة بعدية مفصلة على أبعاد العلوم، وأبعاد موضوعاتها.

– جميــل صليبا – المعجم الفلسفى (بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية-ط1 – دار الكتاب اللبنانى – بيروت – 1971.

[26] د. عبد السلام بنعبد العالى – درس الإبستمولوجيا – مرجع سابق – ص 70.

[27] د. السيد شعبان حسن – مرجع سابق – ص 139.

إلى أن وجهة النظر القائمة على الإنفصال هى السائدة اليوم، وهى ترى أن تطور المعرفة العلمية لا يستند دوماً على نفس المضامين التى تحملها المفاهيم والتطورات العلمية فى عصر من العصور، أو فى فترة من فترات تطور العلم، بل إنه تطور يستند على إعادة بناء المفاهيم والتطورات والنظريات العلمية، وإعادة تعريفها وإعطائها مضموناً جديداً).[28]

مفهوم القطيعة الإبستمولوجية:-

La rupture Epistémologique:-

ينطلق باشلار من نقطة مفادها أن المعرفة العلمية عملية تجرى ضمن شروط نفسية، ويؤكد نتيجة لذلك أن التفكير فى هذه الشروط يمكننا به من وضع مشكلة المعرفة العلمية فى صيغة عوائق.

ويقرر باشلار أنه (عندما نبحث فى الشروط النفسية لتقدم العلم، فسرعان ما نصل إلى الإعتقاد بأنه ينبغى وضع مشكلة المعرفة العلمية فى صيغة عوائق أو عقبات، ولا يتعلق الأمر هنا بعقبات خارجية كتعقد الظواهر وزوالها، ولا بالطعن فى ضعف الحواس والفكر الإنسانيين، ففى فعل المعرفة ذاته تبرز الإضطرابات بنوع من الضرورة الوظيفية).[29]

وبذلك نستبين أسباب الجمود والركود، بل والنكوص، وهنالك سنكتشف عن علل السكون التى سندعوها عوائق إبستمولوجية.

إن العوائق الإبستمولوجية هى إذن صيغة للتعبير عن مشكلة المعرفة العلمية فى حالات معينة لها، هى حالات تعطلها أو توقفها، ولكن العوائق الإبستمولوجية ليست مع ذلك صبغة خارجية. إنها منبثقة من صميم المعرفة العلمية.

(وحتى نظل دائماً فى مجال المقارنة بين التحليل النفسى العام والتحليل النفسى فى مجال الإبستمولوجيا، فإننا نقول، كما أن الكبت يعتبر فى مجال الحياة النفسية ضرورة لا غنى عنها للذات من أجل تكيفها مع الواقع، فإن إنتاج العوائق الإبستمولوجية يعتبر بالنسبة للعمل العلمى، نوعاً من ضرورة وظيفية.

ومعنى هذا أن العوائق الإبستمولوجية ناتجة عن صيرورة العمل ذاته. وهذا معناه بوضوح، إنه لا يمكن أن يكون هنالك عمل علمى دون أن تكون هناك عوائقٌ إبستمولوجية).[30]

---

(28) د. محمد عابد الجابرى – تطور الفكر الرياضى والعقلانية المعاصرة – جـ1 – مرجع سابق – ص 37،36.

(29) G. Bachelard – La Formation de l'esprit Scientifique.- Urin – Paris – 1965 – P. 13.

(30) د. محمد وقيدى – فلسفة المعرفة عند جاستون باشلار – مرجع سابق – ص 191.

(إن القطيعــة الإبستمولوجية – فى نظر باشلار – هى ما تعبر عن اللحظة التى يحقق فيهـا العـلم قفـزة كيفية فى تطوره، يكون من نتائجها تجاوز العوائق الإبستمولوجية التى تكون قائمــة. ولكــن ليســت هنالك قطيعة إبستمولوجية حاسمة ونهائية، فلكل فترة من تاريخ المعرفة العلمية عوائقها، وعندما تحدث قطيعة إبستمولوجية داخل فكر علمى لكى تسمح بفضل ذلك بقيام فكر علمى جديد، كما هو الحال مثلاً عند الإنتقال من الفيزياء النيوتونية إلى النظرة النسبية أو إلى الميكروفيــزياء، فــإن ذلــك لا يكون مانعاً نهائياً لظهور عوائق إبستمولوجية جديدة داخل الفكر العــلمى الجديــد ذاته. ولعل هذا ما يعنيه باشلار عندما يقول بأن تاريخ العلوم جدل بين العوائق الإبســتمولوجية والقطيعات الإبستمولوجية).[31] فالقطيعة الإبستمولوجية تطلق على كل علم يكون فى قطيعة مع أصوله التى ما قبل التاريخ، ومع طابعه الأيديولوجى.[32]

الواقع إن قضية القطيعة أو الإستمرارية فى المعرفة هى مسألة حيوية، أصبحت تفــرض نفســها الآن مــن واقــع أهميتها فى أى دراسة عن "الإبستمولوجيا المعاصرة". ويمكنــنا أن نعيد تأكيد حقيقة سبق أن أوردناها، وهى أن مفهوم "االقطيعة الإبستمولوجية" هــو المفهــوم السائد الآن، بل والمسيطر على كثير من فكر العلماء، وجاء التيار البنيوى وعلى رأسه ميشيل فوكو وأعكاه شعبية متزايدة.

تتلخص وجهة نظر أصحاب "االقطيعة الإبستمولوجية" فى أن تطور المعرفة العلمية، لا يستند دوماً على نفس المفاهيم التى تحملها التطورات العلمية فى عصر من العصور، أو فى فترة مــن فــترات تطــور العلم، بل إنه تطور يستند على إعادة بناء المفاهيم والتطورات والنظريات العلمية، وإعادة تعريفها وإعطائها مضموناً جديداً.

(وليس المقصود بـــ "القطيعة الإبستمولوجية" ظهور مفاهيم ونظريات وإشكاليات جديدة وحسب، بل إنها تعنى أكثر من ذلك، إنه لا يمكن أن نجد أى ترابط أو إتصال بين القديم والجديد. وإن ما قبل، وما بعد، يشكلان عالمين من الأفكار، كل منهما غريب عن الآخر).[33]

(ولما كانت القطيعة الإبستمولوجية – بهذا المعنى – خاصة نوعية لتطور العلوم، أى لما كان ما قبل القطيعة وما بعدها، يختلفان جذرياً أحدهما عن الآخر، فإن تاريخ العلوم يصبح حينئذ

---

[31] د. السيد شعبان حسن – برونشفيك وباشلار . . .– مرجع سابق – ص 148.

[32]Encyclopedia Universalis, Art "Epistémologie" – Vol. 6 – Paris – 1968 – P. 372.

[33]Sugane Bachelard – Epistémologie et Historie des Sciences – Tome 1 – ed – Librairie Scientifique et Technique – Paris – 1970 – P. 39.

عبارة عن سلسلة من "الحقائق" و "الأخطاء" المتعاقبة، أو كما قال باشلار: إن تاريخ العلم هو "أخطاء العلم"، وبعبارة أخرى إن تاريخ العلم هو تاريخ ما يعارضه العلم).[34]

تاريخ العلوم – فى نظر باشلار – ليس إنتقالاً ميكانيكياً من مستوى طرح المشكلات وحلها إلى مستوى أعلى، ولا إنتقالاً من المشاكل الأبسط إلى الأعقد. (وتاريخ العلوم لا يسير من البساطة إلى التعقيد الذى تتصوره كل نظرية استمرارية، إن كل نظرية استمرارية فى تاريخ العلوم تجد نفسها فى تعارض مع هذا التاريخ كما هو الواقع وتضع نفسها خارجه. ذلك لأن التاريخ الفعلى للعلوم يعرف فترات تعطل أو توقف أو نكوص من جهة أولى، كما يعرف فترات انتقال كيفية من جهة أخرى. وهناك جدل بين المظاهر الأولى والمظاهر الثانية. يريد باشلار أن يقدم لنا تصوراً لتاريخ العلوم يضعنا فى صميمه. وإذا كان مفهوم العائق الإبستمولوجى يفسر لنا المظاهر الأولى، فإن مفهوم القطيعة الإبستمولوجية هو المفهوم الذى يعبر فى نظر باشلار عن فترات الإنتقال الكيفى فى تطور العلوم).[35]

يريد باشلار أن يبين أن هنالك فى تاريخ العلم قفزات كيفية – كما ذكرنا من قبل – تجعل العلم ينتقل بفضلها إلى نظريات جديدة لا يمكن أبداً النظر إليها على أنها مجرد استمرار للفكر العلمى السابق لها، (وبقدر ما تحقق هذه القفزات الكيفية جدة مطلقة فى الفكر العلمى، فإنها تحقق قطيعة بين هذا الفكر العلمى والمعرفة العامة، بحيث أنه لم يعد من الممكن أبداً النظر إلى النظريات المعاصرة من وجهة نظر المعرفة العامة).[36]

(ويعتبر فيلسوف العلم الفرنسى المعاصر جاستون باشلار من أبرز القائلين باللاإستمرارية فى تاريخ العلم. ويبدأ باشلار بالرفض الكامل لكل الفلسفات التى تستند إلى فروض التطور التدريجى والإستمرار غير المنقطع فى تاريخ العلم، وهى الفلسفات التى سيطرت على إبستمولوجيا العلم فى الثلث الأول من القرن العشرين فى فرنسا. ويرفض باشلار – أصلاً – الإستماع إلى حجج أصحاب هذه الفلسفات، لأنها فى نظره لا تقوم على أساس، ويستحدث مفاهيم جديدة ليعيد بها تفسير تاريخ العلم من منظوره الخاص مثل مفهوم القطيعة الإبستمولوجية)[37]، الذى نحن بصدد الحديث عنه، وهو تفسير تاريخ العلم.

(لقد صاغ باشلار نظريته الجديدة عام 1951 فى مطلع كتابه "الفعالية العقلانية لعلم

---

[34] د. محمد عابد الجابرى – تطور الفكر الرياضى والعقلانية المعاصرة – جـ1 – مرجع سابق – ص 37.

[35] د. محمد وقيدى – فلسفة المعرفة عند جاستون باشلار – مرجع سابق – ص 130،129.

[36] نفس المرجع – ص 130.

[37] د. حسن عبد الحميد – دراسات فى الإبستمولوجيا – المطبعة الفنية الحديثة – القاهرة – 1992 – ص 192.

الفيزياء المعاصر".

(L'activite retionaliste de la physique Contemporain)، وغـنى عن البيان أن عناصـر هـذه النظرية كانت حاضرة فى أعمال باشلار منذ عام 1934، وبالذات فى كتابيه "الروح العلمية الجديدة" و "فلسفة لا").[38]

(ربماكان كتاب "تكوين الروح العلمية" أفضل كتاب معروف لباشلار فى فرنسا، نشر فى 1938، وهو يوضح التحليل النفسى للمعرفة الموضوعية).[39]

(ومعظم أفكاره فى "تكوين الروح العلمية" كانت مكرسه لإختبار العقبات الإبستمولوجية، لما يسميه باشلار بالعقل السابق عن العلم).[40]

حيـن يعـرض باشـلار فى كتاباته المختلفة مفهوم القطيعة الإبستمولوجية، فإنه يـتحدث عن هذا المفهوم على مستويين، فهناك من جهة قطيعة إبستمولوجية بين المعرفة العامـة والمعرفة العلمية. وهناك من جهة ثانية قطيعة إبستمولوجية تتحقق مع النظريات العـلمية المعاصـرة فى الرياضـيات والعـلوم الفيزيائية بين علم القرون السابقة والفكر العلمى الجديد الذى ظهر مع هذه النظريات.

(يمـر العـلم فى إنـتقاله من مستوى الممارسة التلقائية العفوية إلى مستوى الصياغة الـنظرية لقواعد العلم بما يسمى بالقطيعة الإبستمولوجية. لتوضيح المقصود بهذا المبدأ، نقول إن هناك مرحلتين متميزتين تماماً فى تاريخ كل علم: مرحلة الممارسة التلقائية العفوية للمعرفة نفسها وقبل أن تتحول إلى علم، ومرحلة الصياغة النظرية لقواعد العلم نفسه.

والإنتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية لا يتم إلا من خلال قطيعة إبستمولوجية تلغى المرحلة الأولى لصالح المرحلة الثانية وتفصل بينهما).[41]

(هاتان المرحلتان يمر بهما – ضرورة – كل علم إبتداء من الإرهاصات الأولى لنشأته حـتى وصوله إلى مرحلة التأسيس الكامل. والإنتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية هو الإنـتقال من مرحلة ما قبل العلم إلى مرحلة صياغة المفاهيم المهمة والقوانين والمناهج الأساسية التى تسمح بقيام العلم نفسه. والإنتقال هنا هو إنتقال من مستوى الممارسة اليومية العفوية للمعرفة إلى مستوى الوعى بالقواعد النظرية التى تنظم هذه المعرفة وقد أصبحت علماً. وهذا الإنتقال من

---

(38) نفس المرجع – ص 192.

(39) Mary Mcallester Jones – Gaston Bachelard Subversive Humanist – op. Cit. P. 77.

(40) Ibid – P. 79.

(41) د. حسن عبد الحميد – دراسات فى الإبستمولوجيا – مرجع سابق – ص 186.

المستوى الأول إلى المستوى الثانى لا يتم إلا عن طريق "قطع الصلة" بالممارسات اليومية ذات الطابع الحدس، والتلقائى التى تسيطر على المعرفة قبل أن تتحول إلى علم).[42]

والذى يمكننا استخلاصه مؤقتاً هو أن باشلار كان مضطراً للتمييز بين لحظتين حاسمتين: لحظة يقوم عندها العلم وينفصل عن ماضيه الأيديولوجى، تلك هى لحظة الإنفصال والقطيعة، ولحظة يعيد العلم فيها تنظيم تصوراته وأسسه عندها بعد أن يكون قد قام كعلم. وهذه هى ما يطلق عليها لحظة إعادة الصياغة.

(والقطيعة الإبستمولوجية هى الحد الفاصل بين هاتين المرحلتين فى تاريخ كل علم. "وهى لا تعنى هذا الحد الفاصل الزمنى اللحظى أو هذا التغير السريع الذى ينتج عنه أمر جديد كل الجدة، بل هى عبارة عن مسار معقد ومتشابك الأطراف، تنتج عنه مرحلة جديدة ومتميزة فى تاريخ العلم").[43]

على سبيل المثال (تأسيس علم الفيزياء الرياضية فى بداية القرن التاسع عشر على يد ديكارت وجاليليو، والمادية التاريخية على يد كارل ماركس فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، وأيضاً تأسيس طرق علاج الأمراض المزمنة فى بداية القرن العشرين. وهذه اللحظات تعتبر متغيرات تتحول تماماً فى معيارها إلى مجموعة من الأنظمة المتصلة بالنظريات العلمية).[44]

(هذا المبدأ الأول يضعنا فى صميم المشكلة التى احتلت مكانة كبيرة داخل ميدان إبستمولوجيا العلم فى الفكر المعاصر، ألا وهى مشكلة النموذج أو المسار الذى تسلكه المعارف العلمية فى نشأتها وتطورها. فقد انقسم فلاسفة العلم إلى فريقين كبيرين تجاه هذه المشكلة: فريق يرى أن هذا المسار، هو مسار متصل مستمر لا يعرف التقطع أو الإنفصال، وهؤلاء هم أنصار الإستمرارية فى تاريخ العلم.

أما الفريق الثانى فيرى أنصاره أن تاريخ العلم لم يعد سجلاً تدون فيه – بحسب التتابع الزمنى – حياة العلماء ومكتشفاتهم، بل أصبح تاريخاً للمشكلات العلمية وطريقة التغلب عليها. وبناء على ذلك، فإن المسار الذى تسلكه المعارف العلمية فى نشأتها وتطورها، هو مسار متقطع يقوم على الإضطرابات والثورات أكثر مما يقوم على الإتصال والإستمرار. والفلاسفة

---

[42] نفس المرجع – ص 187.

[43] نفس المرجع – ص 187.

[44] Encylopedia Unversalis – Ar. Epistémologie – op. Cit. – V.6 – P. 372.

الذى ينتمون إلى هذا الإتجاه هم أنصار – اللا-إستمرارية Discontinuity فى تاريخ العلم).[45]

(والاتجــاه القــائل بالإســتمرارية هو الذى سيطر على تاريخ العلم منذ برنارد فونتنيل Fontenelle – أشــهر مــؤرخ للعــلم فى النصف الأول من القرن الثامن عشر – إلى جورج ســارتون أكــبر مــؤرخ للعلم فى القرن العشرين، مروراً بعمالقة الفكر فى القرنين التاسع عشر والعشرين مثل أوجست كونت، وأميل مايرسون، وليون برنشفيك.

أمــا الاتجــاه القــائل بــاللا-إســتمرارية فى تاريخ العلم، فقد بدأه شيخ فلاسفة العلم المعاصــرين جاســتون باشــلار، فى هذا المفهوم الذى يحتل المكان الرئيسى من الإبستمولوجيا الباشــلارية وهــو مفهوم القطيعة الإبستمولوجية، والذى وجد بعد ذلك تطبيقات شتى فى مختلف ميــادين الفكــر عــند الإبستمولوجيا الفرنسيين وفلاسفــة العلــم من أمثــال لــوى التــوسير (M.L. Althusser)، وميشيل فوكو (M. Foucaulto).[46]

وننتقل الآن إلى الحديث عن مفهوم القطيعة الإبستمولوجية بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية.

سنجد باشلار يحاور إدعاءات دعاة الإستمرارية، ويرد عليها بإعطاء أمثلة من اكتشافات علمية معاصرة له، تثبت أنه لا يمكن فهمها إنطلاقاً من المعرفة العامة.

يــرفض باشلار أولاً – أن تكون المعرفة العلمية استمراراً للمعرفة العامية أو الحسية. (ويــرى باشلار أن دعاة الإستمرارية وهم يؤكدون على قولهم هذا لا ينتبهون إلى عناصر الجدة المطــلقة التى تتميز بها النظريات العلمية المعاصرة. ذلك أن هذه النظريات، سواء نظر إليها من الناحية النظرية أو من الناحية التطبيقية، لا يمكن أن نجد لها أصولاً فى المعرفة العامية.

وأن البحث عن أصول لهذه النظريات فى المعرفة العامية، لن تكون إلا تعارضاً مــع الجــدة المطــلقة لهذه النظريات، ولن تكون إلا عائقاً عن الفهم الموضوعى لحقيقة الإكتشافات العلمية المعاصرة).[47]

والشــىء نفسه يمكن أن يقال عن رفض باشلار إعتبار المعرفة العلمية إمتداداً للمعرفة الحسية، (إن التجربة الأولى أو الملاحظة الأولى – على وجه التحديد – هى دائماً أبداً عقبة أمام

---

[45] د. حسن عبد الحميد – دراسات فى الإبستمولوجيا – مرجع سابق – ص 188،187.

[46] نفس المرجع – ص 188.

[47] د. محمد وقيدى – فلسفة المعرفة عند جاستون باشلار – مرجع سابق – ص 132،131.

أيضاً – د. عبد السلام بنعبد العالى – درس الإبستمولوجيا – مرجع سابق – ص 38.

المعـرفة العـلمية، والحقيقة أن الملاحظة الأولى تقدم نفسها دائماً فى صور مزخرفة، فهى دائماً تتميز بكونها عينية، طبيعية، سهلة بهية الأثر. ولا يبقى أمام الإنسان إلا أن يصفها ويفتتن بها، ثم يعـتقد بعـد ذلك أنه قد فهمها. والملاحظة الأولى الحسية – ما هى فى حقيقة الأمر – إلا عقبة أمام المعرف العلمية، وبين الإثنين لا يوجد إتصال، بل يوجد قطيعة أو إنفصال).[48]

(ومعنى هذا أن المعرفة الحسية عند باشلار هى عقبة أمام المعرفة العلمية، والسبب فى ذلك أن "التجربة الأولى" التى تقدمها لنا المعرفة الحسية تأخذ طابعاً نسقيا مميزاً، ولكن النسق هو دائمـاً نسـق خاطئ، ويتلخص كل جدول بالنسبة إلى المعرفة العلمية فى تحريك الفكر الإنسانى وإبعـاده عن مستوى المعرفة الحسية، وإذا صح أن المعرفة العلمية تنطلق من التجربة الحسية، فإنهـا لا تصل منها مباشرة إلى معرفة موضوعية، والمعرفة الموضوعية العلمية تتم حين ننظر إلى "عقلـنة" هـذه الـتجربة الحسية الأولى، الأمر الذى يفترض مسافة طويلة بين الفكر والواقع التجريبى. والمعرفة العلمية تختلف فى هذه النقطة عن المعرفة العامية، التى لا يفصل الفكر فيها عن الواقع الحسى إلا مسافة قصيرة للغاية).[49]

ويسـوق باشـلار أمثلة متعددة على صدق دعواه القائلة باللا-إستمرارية بين المعرفة العامية والحسية من جانب، والمعرفة العلمية من جانب آخر.

(فنحن حين ننظر لأول وهلة إلى جسم متحرك فى الماء توقف عن الحركة، يخطر ببالنا أن الجسـم هو الذى يقاوم الماء، وهذا خطأ تقابله حقيقة تأتى نتيجة "لعقلنة" هذه التجربة الحسية الأولى، وهـدم المعـرفة الناتجة عنها، ألا وهى أن الماء هو الذى يقاوم الجسم، فالمعرفة العلمية تأتى من هدم المعرفة الحسية، التى تكون نتيجة لتجربة أولى لا استمرار لها).[50]

(مـثال آخـر وهـو كيف أن التقنية التى ابتكرت المصباح الكهربائى، هى ذلك السلك المتوهج بمثابة "قطع" حقيقى مع جميع تقنيات الإنارة دارجة الإستعمال لدى الإنسانية جمعاء حتى القرن التاسع عشر، فى جميع التقنيات القديمة، كانت الإنارة تقتضى إحراق مادة، أما فيما يختص بالمصباح الكهربائى الخاص "بأديسون"، فقوام الفن التقنى كان حائلاً دون أن تحترق أية مادة.

فالتقـنية القديمـة هى تقنية إحتراق، والتقنية الجديدة هى تقنية لا إحتراقية، لقد أصـبحت تجـربة الإحتراق لا تكفى، وينبغى أن يكون من فهم أن الإحتراق مركب، ليس

---

[48] G. Bachelard – La Formation . . . – op. Cit. – P. 19.

[49] د. حسن عبد الحميد – دراسات فى الإبستمولوجيا – مرجع سابق – ص 195،194.

[50] نفس المرجع – ص 195.

تطويــراً لقــدرة مادية، من أجل الحيلولة دون هذا الإحتراق. لقد قلبت كيمياء الأكسجين معرفة المحروقات رأساً على عقب).[51]

وفى تقــنية الإحــتراق، (ابتكر أديسون المصباح الكهربائى، فزجاج المصباح المغلق، المصــباح غير المحتاج إلى جذب، والمصباح ليس مصنوع ليمنع إهتزاز المصباح بفعل تيارات الهواء بل إنها مبتكرة من أجل المحافظة على الفراغ حول السلك. وليس للمصباح الكهربائى على الإطلاق أية صفة تكوينية مشتركة مع المصباح العادى، فالصفة الوحيدة التى تسمح بأن يشار إلى كلا المصباحين بالكلمة نفسها، هى أن، الإثنين ينيران الغرفة عندما يحل الظلام).[52]

وهــناك مثال آخر وهو يتعلق بالإنتقال من التصوير غير الملون إلى التصوير الملون. (فــليس التصوير الملون إستمراراً لمعطى ما فى التجربة العامة، ذلك لأنه لا يمكن أن يفهم من وجهة نظر من يمارس صناعة التلوين أو الصباغة، أنه نتيجة لتركيب علمى عقلانى وتقنى معقد، وليس نتيجة لتطوير فى فكرة التصوير غير الملون).[53]

وتــتفق هذه الأمثلة السابقة على إعطائنا نفس الدلالة، وهى أنه لا إستمرار من المعرفة العامــة إلى المعــرفة العــلمية، لأنه لا يمكن إنطلاقاً من معطيات المعرفة العامة، أن نصل إلى موضوعات المعرفة العلمية.

يرفض باشلار ثانياً – أن تكون المعرفة العلمية استمراراً للمعرفة العلمية السابقة عليها. ويستشــهد بأمثلة مختلفة يثبت من خلالها أن هناك بين الفكر العملى القديم والفكر العلمى الحديث قطيعة وليس استمراراً، كما يزعم أنصار الإستمرارية فى التاريخ.

ومــثال عــلى ذلك، (الكيمياء المعاصرة والفيزياء المعاصرة تختلف تماماً عن الكيمياء والفيزياء منذ عصر آنيشتين، فلم تعد لا الكيمياء ولا الفيزياء تعتمدان على التجربة المباشرة كما هو الشأن فى كيمياء وفيزياء القرن التاسع عشر).[54]

(فالكيميــاء الحديثة أصبحت تتميز بدرجة عالية من الصعوبة لم تكن عليها الكيمياء فيما مضت، ولم يصبح علم الكيمياء صعباً فحسب بالنسبة لغير المتخصصين فى الكيمياء، أو بالنسبة

---

[51] د. السيد شعبان حسن – برونشفيك وباشلار (بين الفلسفة والعلم) – مرجع سابق – ص 153.

[52] G. Bachelard – Le rationalisme appliqué – Press Universitaires – France – 1989 – P.P. 192-193.

[53] د. محمد وقيدى – فلسفة المعرفة عند جاستون باشلار – مرجع سابق – ص 133.

[54] د. السيد شعبان حسن – المرجع السابق – ص 151.

للفيلسـوف، بل أصبح صعباً فى حد ذاته كعلم، والسبب فى ذلك يرجع إلى أن الكيمياء المعاصرة لـم تعـد تكتفى بالطابع التجريبى العلمى الذى اكتسبته، بل أصبحت ميداناً لثورات إبستمولوجية مـتلاحقة. لقد أخذت الكيمياء المعاصرة تكتسب شيئاً فشيئاً الطابع النظرى الرياضى الذى اكتسبه عـلم الفيـزياء الحديث. وهكذا أصبح هناك أساس عقلانى واحد يشترك فيه مل من علم الفيزياء وعـلم الكيميـاء معـاً، ولـم يعـد هناك أى أساس مشترك بين صعوبات علم الكيمياء القديمة، والصعوبات التى يمثلها علم الكيمياء المعاصر).(55)

وعـليه فإنـنا نسـتطيع القـول – من وجهة نظر باشلار (أن هنالك قطيعة كاملة بين صعوبات الأمس وصعوبات اليوم).(56)

يـرفض باشلار – ثالثاً – أن يكون هناك استمراراً فى المنهج العلمى الذى يستخدم فى بناء العلم وتطوره. وهنا يستعرض باشلار كيف أن منهج بيكون التجريبى لم يعد صالحاً للتطبيق عـلى المعـارف العـلمية الراهـنة، فيقول: (ربماستبدو ملاحظاتنا برهانية أكثر، فيما لو درسنا الحالات العديدة التى تبدو فيها التعميم سيئ التطبيق. وهذه الحالات هى حالات التعميم التى تأتى عن طريق جداول المشاهدة الطبيعية (خاصة بمنهج بيكون)، المستندة إلى نوع من التسجيل الآلى المعتمد على معطيات الحواس. والواقع أن فكرة الجدول (جدول بيكون أو القوائم الثلاث فى منهج بيكون) هى الفكرة الأساسية فى منهج بيكون التجريبى التقليدى الكلاسيكى. هذا البيكونى يبدو أنه يؤسـس معـرفة جـامدة تماماً تعوق البحث العلمى عاجلاً أم آجلاً، ومهما يكن الرأى فى القيمة المتعاظمة لجدول الدرجات أو لمنهج الإقتران فى التغير، فإننا لا يجوز أن ننسى أن هذه المناهج (منهج بيكون ومل) تظل مناهج قائمة على جدول الحضور (حضور الظاهرة واختفاؤها والتلازم فى الـتغاير)، وهـناك مـن وجهة ثانية نزوع للرجوع إلى جدول الحضور، استبعاد للتحولات والتغيرات والتعارضات).(57)

والآن، فـإن أحد الجوانب المثيرة جداً فى علم الفيزياء المعاصر، هو أنه يعمل فقط فى نطـاق الـتحولات والتقلبات (ولم يعد يلائمه منهج الحضور والغياب)، فالتحولات والتقلبات هى الـتى تـثير فى الوقـت الراهن، أهم المسائل، وبإختصار نصل دائماً إلى وقت ينبغى فيه إهمال الجداول الأولى للقانون التجريبى (الكلاسيكى).

والجدير بالذكر هنا – كما يقول باشلار – (أن كل الوقائع التى أثبتها بيكون من خلال

---

(55) د. حسن عبد الحميد – دراسات فى الإبستمولوجيا – المرجع السابق – ص 196.

(56) G. Bachelard – Le Materialisme rationnel – P.U.F. – 1963 – P. 215.

(57) G. Bachelard – La Formation de l'esprit.
Scientifique – op. Cit. – P. 58.

منهجه التجريبى، قد كشف العلم المعاصر عن بطلانها وتهافتها).[58] (وينتهى باشلار من ذلك إلى تأكيد أنه لا توجد إستمرارية فى المناهج المستخدمة فى العلم بقدر ما توجد فيها "قطائع" واستحداثات لا تنتهى. فالروح العلمية الحقيقية تأمل دائماً، أن ينتهى المنهج المستخدم فى العلم إلى حالة من الفشل الكامل فى الأداء، بحيث يسمح هذا بظهور منهج جديد. والعالم الحقيقى هو الذى يستبدل بمنهجه المثمر بإنتظام منهجاً آخر أكثر خصوبة وإثماراً).[59]

(ويؤكد باشلار "أن كل من يجتهد فى دراساته سينتهى – عاجلاً أو آجلاً – إلى تغيير المنهج". وهكذا يخلص باشلار إلى تأكيد قاعدة هامة تتناقض كلية مع القول بالإستمرارية فى المناهج العلمية وهى "أن العلم حين يغير من مناهجه يصبح أكثر منهجية").[60]

ويرفض باشلار – رابعاً أن تكون اللغة العلمية هى نفس اللغة التى نستخدمها فى حياتنا اليومية، ويصرح بوجود إنفصال تام، ليس فقط بين هاتين اللغتين، بل كذلك بين المراحل المختلفة من تطور اللغة العلمية نفسها. (فلغة العلم – كما يرى باشلار – فى حالة ثورة دلالية مستمرة. فاللغة العلمية هى من حيث المبدأ لغة جديدة دائماً، وفى مجمع العلماء، يجب أن نتحدث بشكل علمى عن اللغة العلمية حتى يكون لكلامنا معنى، ولن يتحقق ذلك إلا إذا ما ترجمنا مصطلحات اللغة العادية إلى اللغة العلمية التى نتحدث عنها.

ولعل هذا هو ما يفسر – فى نظر باشلار – السبب فى وضعنا للمصطلحات الجديدة بين قوسين. فالمصطلح الموضوع بين قوسين هو مصطلح من مستوى لغوى أعلى وأرفع من المستوى الذى نستخدمه فى حياتنا اليومية. وعلى هذا فإن بين الإستخداميين قطيعة وإنفصالاً بسبب المعنى الجديد، الذى أعطيناه للفظ فى سياقه العلمى المحدد).[61]

وكمثال على ذلك مفهوم الحرارة، (فإن المعنى الذى يفهم منه فى المعرفة العامة، يختلف عن معنى مفهومه عند حديث العلماء فى مجال الذرة، عن الحرارة المتعلقة بنواة الذرة).[62]

(فالعلم فى الحقيقة يخلق الفلسفة، لذلك يجب على الفيلسوف أن يطوّع لغته لكى يستطيع أن يعبر عن سمة مرنة ومتحركة للتفكير).[63]

هناك ميزة أخرى تظهر بها المعرفة العلمية كقطيعة إبستمولوجية من المعرفة العامة، ويؤكد عليها باشلار فى مواضع مختلفة من كتاباته عنها وبصيغ مختلفة من التعبير. وهذه الميزة

---

(58) Ibid – P. 58.

(59) د. حسن عبد الحميد – مرجع سابق – ص 197.

(60) G. Bachelard – Epistémologie (Textes choisis) – P.U.F. – Paris – 1974 – P.P. 130-133.

(61) د. حسن عبد الحميد – دراسات فى الإبستمولوجيا – مرجع سابق – ص 198، 197.

(62) د. محمد وقيدى – فلسفة المعرفة عند جاستون باشلار – مرجع سابق – ص 134.

(63) Mary Mcallester Jones – Gaston Bachelard Subversive Humanist – op. Cit. – P. 47.

هى أن المعرفة العلمية تتميز عن المعرفة العامة من حيث طبيعة موضوعها، (فموضوع المعرفة العـلمية ليس معطى فحسب، ولكنه موضوع للفكر أيضاً. نستطيع أن نقول إن موضوع المعرفة العلمية فى الفكر العلمى المعاصر، يمكن أن يدعى ظاهرة وشيئاً فى ذاته فى نفس الوقت. غير أن باشـلار يميـز بين الشيء فى ذاته فى المعرفة العلمية وبينه فى المعرفة العامة، فله فى المعرفة العلمية قابلية للتطور لا يكتسبها منظوراً إليه من وجهة نظر المعرفة العامة، فالشيء فى ذاته فى العلم ليس مجرد جوهر ولكنه مظهر لتقدم العلم).[64]

وهكـذا ينتهى باشلار إلى تأكيد مفهوم القطيعة الإبستمولوجية سواء بين المعرفة العلمية والمعـرفة العلمية والمعرفة العامة، أو بين المعرفة العلمية الحديثة والمعرفة العلمية القديمة. كما انتهى إلى نفى الإستمرارية والإتصال سواء فى المنهج العلمى، أو فى اللغة العلمية نفسها.

(والسـؤال الآن: ما هى المعايير التى نستطيع بوساطتها أن نحكم بأنه قد حدثت فى هذا الميدان أو ذاك من ميادين المعرفة "قطيعة إبستمولوجية"، وبأننا بصدد مولد "علم جديد" أو "مرحلة جديـدة" فى تاريخ العلم نفسه؟ هناك معيار أن أساسيان لا يمكن لأحد أن يخطئهما وهما لغة العلم مـن جانب، ومناهجه من جانب آخر. فلغة العلم – كما يقول جورج كانجيم – هى التى تسمح لنا بالتـنقل فى الأغـوار السـحيقة لتاريخ العلم، حتى نصل إلى مرحلة تصبح لغة العلم فيها غير مفهومـة، والسبب فى ذلك أن العلم قد أعاد صياغة مفاهيمه ومصطلحاته، وبدأ فى استخدام لغة جديدة تختلف عن اللغة التى كان يستخدمها فى المرحلة السابقة).[65]

(والشـيء نفســه يمكــن أن يقال عن المناهج العلمية، فالثورات التى تحدث فى تاريخ المعـارف وتحولهـا إلى علوم بالمعنى الدقيق للكلمة، ليس مردها فقط إلى النظريات أو الأفكار الجديدة التى تم إرساؤها فى هذا الميدان أو ذاك من ميادين المعرفة، لكنها تعود أيضاً إلى المناهج والطـرق الإجرائية الجديدة التى توصل العلماء إلى إكتشافها. يمكن لنا أن نقول فى عبارة أكثر بسـاطة بأننا لا نستطيع التوصل إلى صياغة قواعد العلم، وإرساء نظرياته الجديدة إلا من خلال إستخدامنا لمناهج جديدة، لا علاقة لها بالمناهج التى كان المفكرون يستخدمونها قبل ذلك).[66]

ونـنـتقل الآن إلى الحديـث عن مفهوم القطيعة الإبستمولوجية ضمن الفكر العلمى ذاته. فهناك نظريات جديدة تحقق قفزة فى مسار الفكر العلمى، وتبدو بدون مثيل سابق، ولا يمكن

---

[64] د. محمد وقيدى – مرجع سابق – ص 135.
[65] د. حسن عبد الحميد – دراسة فى الإبستمولوجيا – مرجع سابق – ص 199.
[66] نفس المرجع – ص 199.

فهمهـــا كإستمرار أو كتطوير للعلم السابق عليها، وقد رأى باشلار فى النظريات العلمية المعاصرة هذا الفكر العلمى الجديد.

يمكننا أن نستخلص من حديث باشلار ثلاث نقاط:- فالقطيعة الإبستمولوجية ص ١-

1- قيام فكر علمى أكثر شمولاً.

2- مراجعة للمفاهيم الأساسية للعلم السابق عليها.

3- قيام فكر علمى أكثر تفتحاً.

[1] إذا تكلمنا عن المظهر الأول، سنجد أن القطيعة الإبستمولوجية تكون مع كل فــرض أو نظرية تعلن عن قيام فكر علمى أكثر شمولاً. فالقطيعة فى هذه الحالة لا تعنى إنفصـــالاً عـــن الفكـــر العلمى السابق أو رفضاً مطلقاً له، بل تعنى إحتواء الفكر العلمى الجديـــد لـــلفكر العـــلمى الســـابق عـــليه. بهـــذا المعـــنى تمـــثل نظريات الفكر العلمى المعاصرقطيعةإبستمولوجية مع الفكر العلمى السابق عليها.

(فالهندســـات اللاإقـــليدية تعلن عن قيام فكر علمى جديد أكثر شمولاً، لا يمكن أن يفهم إنطلاقـــاً من علم الهندسة الإقليدية الذى كان سابقاً عليه، لأنه ليس تطويراً لهذا العلم أو تدقيقاً فيه وهـــو بالتالى ليس استمرار له. إن هذه الهندسات تقوم على أساس من مصادرات جديدة ومبادئ جديدة، وإذا لم يكن فهم الهندسات اللاإقليدية إنطلاقاً من الهندسة الإقليدية، فإن العكس ممكن لأن الهندســـة الإقليدية يمكن أن تفهم إنطلاقاً من الهندسات اللاإقليدية بالنظر إليها، من حيث هى حالة خاصة ضمن هذه الأنساق الجديدة).[67]

إن القطيعـــة الإبســـتمولوجيا تعنى أن الإنطلاق يكون من النظريات العلمية المعاصرة، لأنها أشمل، لكى نفهم العلم السابق الذى يبدو فى هذه الحالة بعضاً من العلم الجديد.

(وهـــناك مـــثال آخر عندما أوضح باشـــلار فى كتابـــه "القيمـــة الإستقرائية للنسبية". (La Valeur inductive de la relativite) صـــفة الجـــدة الأساســـية التى تتصف بها نظرية النســـبية، عـــلاوة على توضيحه وتمييزه للعلاقات العامة للفكر العلمى (النيوتنى) والفكر العلمى (الآنيشـــتينى). وفقـــاً لباشلار، فإننا نكون فى ضلال، إذا حسبنا أن نظرية نيوتن تعد إرهاصاً أو صـــورة أوليـــة لنظرية آنيشتين، لأن النسبية لا تنبثق أبداً عن تطبيق المبادئ النيوتونية، ولذا لا يصـــح مطـــلقاً القول أن العالم النيوتنى يضم سلفاً عالم آنيشتين فى خطوطه الكبرى، وعلى هذا فـــليس ثمـــة إنتقال موصول بين نظرية نيوتن ونظرية آنيشتين، ونحن لا نمضى من الأول إلى

---

(67) د. محمد وقيدى – فلسفة المعرفة عند جاستون باشلار – مرجع سابق – ص 136

الآخر بتكتيل المعرفة، ومضاعفة الغاية بالمقاييس وبتصحيح المبادئ تصحيحاً طفيفاً، بل إن الأمر يقتضى – على العكس – بذل جهد تجديد كامل).[68]

ومــن هنا تتضح القطيعة الإبستمولوجية التى يعتنقها باشلار، (وهو يوضح أن الإنتقال مــن الفكر المدرسى التقليدى (نيوتن) إلى الفكر النسبى (آنيشتين)، يتم عن طريق إستقراء جديد مــتعال لا عــن طــريق إستقراء موسع. وهكذا يمكن القول أخيراً أن علم الفلك عند نيوتن حالة خاصة من علم الفلك الكلى عند آنيشتين. ولذا فبالإمكان استنتاج الميكانيكا النيوتونية من ميكانيكا آنيشــتين، ولكــن لا يمكــن إقامة الاستنتاج المعاكس، أى لا يمكن استنتاج ميكانيكا آنيشتين من ميكانيكا نيوتن لا جملة ولا تفصيلاً).[69]

وكذلــك الأمر بالنسبة لفيزياء الكم. فمعها ننتقل إلى فكر علمى أكثر شمولاً. (لا تهــدف هذه النظرية كفكر علمى جديد، إلى إثبات الخطأ المطلق للفكر العلمى الكلاسيكى وقوانيــنه، بــل تهــدف فقط إلى إبراز الحدود التى تكون فيها تلك القوانين صادقة، وإلى وضــع قوانيــن جديــدة، تكــون أكثر شمولاً، تكون قادرة على تفسير الوقائع بصورة لا تستطيعها القوانين التى كانت قائمة).[70]

إذا عــبرنا عن هذا المظهر الأول للقطيعة الإبستمولوجية، فإننا نقول أنه إذا كان هنالك نفى للسابق بفضل اللاحق، فإن هذا النفى يكون جدلياً بحيث لا يعنى الإنفصال أو الترك المطلق، بل يعنى الإحتواء.

[2] أمــا المظهــر الــثانى للقطيعة الإبستمولوجية فى الفكر العلمى المعاصر، هو أن نظــرياته تقــوم على مراجعة المفاهيم فى العلم الكلاسيكى، حتى تلك التى كانت تبدو ضمن هذا العلم مبادئ أولية.

(فى العــلم الفيــزيائى نجــد أن نظرية النسبية ونظرية الكوانتم، تقوم بمراجعة المفاهيم الأساســية فى العــلم الكلاسيكى، فنظرية النسبية تقوم بمراجعة مفهوم أساسى كالزمان لتبين أن النظر إليه كواقع مطلق لا يلائم حقيقة الوقائع، كما تراجع فى نفس الإطار أيضاً مفهوم المقاييس الموضوعية للأشياء، وما ينبغى التنبيه إليه بصدد هذه المراجعة هو أن الفيزيائى وهو يعيد النظر

فى مثل هذه الحقائق الأولية، لا يطلب منا أن نعيد النظر فيها بصفة تجريدية، بل يطلب

---

[68] د. السيد شعبان حسن – برونشفيك وباشلار (بين الفلسفة والعلم) – مرجع سابق – ص 142-143.
[69] نفس المرجع – ص 143.
[70] د. محمد وقيدى – فلسفة المعرفة عند جاستون باشلار – مرجع سابق – ص 137.

منا أن نعود إلى التجربة وأن نثبت بفضلها تلك الحقائق.

إن ما تطلبه منا نظرية النسبية هو أن نقدم تصورنا متضمناً لشروط التجريبية التى كونا بفضلها هذا التصور).[71]

إذن القطيعة الإبستمولوجية هى مراجعة للمفاهيم فى الفكر العلمى السابق لها، ولكن هذه المـــراجعة لا تعـــنى إنفصـــالاً، بلى تعنى إنتقالاً جدلياً إلى مفاهيم أشمل. فالمفاهيم القديمة ضمن القطيعـــة الإبســـتمولوجية لا يتم تركها بصفة مطلقة، ولكن تتم مراجعتها بالكيفية التى تبين حدود صدقها من جهة، وتحتويها من جهة أخرى. ولكن هذه المراجعة لا تتم بصورة تجريدية، بل هناك دائماً تعيين للظروف التجريبية التى تسمح لنا بأن نعيد النظر فى أى مفهوم آخر.

[3] المظهر الثالث الذى تتمثل فيه القطيعة الإبستمولوجية هو أن القطيعة تعنى الإنتقال إلى فكر علمى أكثر تفتحاً، وهذا ينطبق بصفة خاصة على الهندسات اللاإقليدية.

(فلـــلحكم على الأنساق الهندسية الثلاث، لا ينبغى لنا أن نحكم عليها فى المجال المجرد فحسب، لأن الأمر لا يتعلق بلغتين أو بصورتين أو بواقعيين مكانيين، بل يتعلق كما يقول باشلار بفكرين مجردين، وبنظامين مختلفين من العقلانية، وبمنهجين مختلفين للبحث).[72]

(فقد كان الفكر العلمى فى الهندسة قبل قيام الهندسات اللاإقليدية، أمام نسق واحد لـــلعقلانية، ولكن أصبح بفضل قيامها أمام أنساق ثلاثة للعقلانية. بتعبير آخر، لقد كنا قبل قيـــام الهندســـات اللاإقـــليدية أمـــام عقلانية مطلقة، وأصبحنا بفضل قيامها أمام عقلانية متفـــتحة، وأن بنية الهندسة الإقليدية التى كان يعتقد بأنها مميزة للعقل الإنسانى إلى الأبد، لا يمكنـــنا أن تكون كذلك من الآن فصاعداً. ذلك لأن الفيزياء المعاصرة بصدد أن تؤسس عـــلى تصـــورات لا إقليدية، وقد كان يكفى لذلك أن ينتقل الفيزيائى إلى ميدان جديد هو الميكروفيـــزياء، فالموضـــوع الذى تتناوله الميكروفيزياء، والذى من طبيعته التشكل، لن يقبل مجموعة التحولات الخاصة بالهندسة الإقليدية).[73]

يـــريد باشلار لمفهوم القطيعة الإبستمولوجية أن يكون المفهوم المعبر عن مظاهر الصـــورة فى تـــاريخ الفكر العلمى، وهو يقدم هذا المفهوم من جهة أخرى، لكى يعبر عن حقيقـــة أخرى توصل إليها بالنظر فى الفكر العلمى المعاصر، وهى أن تاريخ العلوم يفهم

---

[71] نفس المرجع – ص 139، 138.

[72] G. Bachelard – Le Nouvel Esprit Scientifique – P.U.F. – Paris – 1966 – P. 39.

[73] Ibid – P. 14.

إنطلاقــاً مــن حاضره لا من ماضيه، ذلك لأن الحاضر وإن كان ينفى الماضى من جهة، فإنه يحتويه من جهة أخرى.

ولذلك نرى (إن العلوم لا تتكون – كما يرى باشلار – إنطلاقاً من مبادئ عامة ثابتة لا تــتغير، بحيــث يكون دور العالم هو استنباط النتائج التى تلزم عن هذه المقدمات. كلا، إن التقدم العلمى يشهد بعكس هذا تماماً، أنه يشهد بأن المعارف التى أنتجها تاريخ العلم قد دمرت المعارف الأولى التى انطلق منها العلم فى بدايته.

وبعبارة أكثر دقة، نقول أن العلم لا يتطور – بحسب النظرية الباشلارية – إلا وفق هذه الحــركة التى تعود بنفسها إلى الوراء حيث تخلع نفسها عن المبادئ القديمة وتكسو نفسها بمبادئ جديــدة. فالعــلوم – كما يقول باشلار – "لا تنطلق من مبادئها بل تنتهى إليها". والوظيفة الحقيقية للحركة الجدلية لتاريخ العلم تتطلب (التدمير من أجل الخلق).[74]

(لا نســتطيع أن ننكر الأهمية الكبرى التى ساهم بها التوسير Althusser فى التعريف بباشــلار، وذلــك لأنــه أخذ مفهوم "القطيعة الإبستمولوجية" من باشلار محاولاً عن طريقه فهم الــتطور الــذى حــدث فى تفكير ماركس، واستطاع بذلك أن يفصل بين مؤلفات ماركس الشاب ومؤلفاتــه الأخيــرة خاصــة كتابه "رأس المال". على أنه من الحق أن نقول هنا إن التوسير لم يســتخدم مفهوم "القطيعة الإبستمولوجية" بنفس الإستخدام الذى استخدمه باشلار، بينما كان هدف باشــلار هــو التعــبير عن التحول الجذرى الذى يحدث فى تاريخ العلم، بالإضافة إلى الثورات العلمية، التى تحدث فى العلوم المعاصرة، كان هدف التوسير قراءة جديدة للمؤلفات العلمية بصفة عامــة، وفهــم الــتطور الذى حدث فى فكر ماركس بصفة خاصة. ففى رأى التوسير، أن فكر ماركس ينقسم إلى قسمين كبيرين إذا طبقنا مفهوم "القطيعة الإبستمولوجية".

القســم الأول يطــلق عليه التوسير فكر ما قبل القطيعة وهو الفكر الأيديولوجى، والقسم الثانى هو فكر ما بعد القطيعة وهو الفكر العلمى).[75]

وهكــذا نــرى الإخــتلاف الواضح بين باشلار والتوسير فى استخدام كل منهما لمفهوم "القطيعــة الإبســتمولوجية". فمفهوم القطيعة استعارة التوسير من باشلار، ليعبر عن الإنتقال من الفكر الأيديولوجى إلى الفكر العلمى.

(وإذا كانت "االقطيعة الإبستمولوجية" معناها إحلال مفاهيم جديدة مكان مفاهيم لم تعد

---

(74) د. حسن عبد الحميد – دراسات فى الإبستمولوجيا – مرجع سابق – ص 194.

(75) د. السيد شعبان حسن – برونشفيك باشلار (بين الفلسفة والعلم) – مرجع سابق – ص 160.

تصـــلح بعد تطور العلم، فإننا نقول إن التوسير بإستعارة لمفهوم القطيعة من باشلار، قد فتح باب الحوار بين المادية التاريخية وباشلار، بالرغم من أن باشلار من وجهة نظر معينة يعد فيلسوفاً مادياً تاريخياً).[76]

ميشيل فوكو وبناء العقل الحديث:-

هـناك فيلسوف بنائى تظهر عنده المنهجية التى نتحدث عنها وهو ميشيل فوكوه، وهى مـنهجية تاريخية قوامها حفريات المعرفة، وهى منهجية تعتمد أيضاً على تحليل بنيوى معتمد فى ذلك أساساً على فكرة القطيعة الإبستمولوجية التى أوضحها جاستون باشلار.

إن كـتابات فوكـو تركـز على الإنتقال من المجتمعات التقليدية إلى المجتمعات الصناعية الحديثة.[77]

(إن فوكـو لا يـريد أن يدرس ماضى العلوم الإنسانية من خلال وثائقها القديمة "كما يفعل علماء الآثار فى ميدانهم الخاص"، لكى يتابع بالتدرج تلك العلمّية التى أدت من خلال تحولات تعاقبت تاريخيا فى خط متصل، إلى إتخاذ العلوم الإنسانية طابعها الراهن. بـل إنــه يجمـد كـل وضع اتخذته هذه العلوم خلال تلك الفترة، ويتأمل كل مرحلة من مراحـلها مـن خلال عناصر الثبات فيها، ولا يعالجها ابداً على أنها مرحلة إنتقالية، لأن بـناءها يـبدو له متماسكاً، ولأنه يسقط من حسابه عناصر التحول والتغير الكامنة فى كل مرحلة، لكى يحتفظ بهيكل بنائى ساكن يرى أنه هو المميز حقاً لكل مرحلة).[78]

لقد كان إنكار فوكو للتاريخ صريحاً، بل إنه تجنب كل ماله صلة بمقولات التغير والتحول، ولا يرى فى كل مرحلة تاريخية إلا ثوابتها فحسب.

(يرتـبط مفهـوم "العصر الكلاسيكى" بمفهوم "الحقب المعرفية" عند فوكو، وهو يختـلف عـن مفهوم "العصر الكلاسيكى" الذى نألفه، ذلك لأن فوكو يقسم الفكر الأوروبى إلى ثلاثــة عصــور متتابعة، تتعاقب على أساس من "إنقطاعات إبستمولوجية"، تنتقل بها المعــرفة مــن حقبة إلى أخرى، وأول هذه العصور هو "عصر النهضة" الذى يستمر من القــرن الســادس عشر إلى منتصف القرن السابع عشر، وثانيها هو "العصر الكلاسيكى" الــذى يؤرخ فوكز بدايته بظهور اللحظة الديكارتية فى أواسط القرن السابع عشر، وثالثها

---

[76] نفس المرجع – ص 163.

[77] Peter Dews - Logics of Disintegration - Veso - London - New York - 1987 - P. 145.

[78] د. فؤاد كريا – الجذور الفلسفية للبنائية – مرجع سابق – ص 39.

هـو "العصـر الحديث" الذى يبدأ مع مطلع القرن التاسع عشر بظهور مفهوم الإنسان من حيث هو "ذات تاريخية"، وذلك هو العصر الذى نشهد نهايته).[79]

(والـتاريخ الذى يحملنا ويحددنا كما يقول فوكو، له شكل قتال لا شكل لغة، شكل علاقـات قـوة لا علاقات معنى، ولا توجد علاقة قوة دون تأسيس ملازم لمجال معرفة، وفى نفـس الوقـت لا توجـد معرفة لا تفترض مسبقاً، أو لا تشكل علاقات قوة، فإرادة الحقيقـة ليست إلا شكلاً من إرادة القوة. وهنا يؤكد مؤلفنا إن التحليل الملائم لأى خطاب نظـرى، ينـتمى كما يدلل نيتشة على تسلسل أشكال السيطرة لا على تاريخ إبستمولوجي لنمو المعرفة، فكل واقعية أو موضوعية وهم، ومظهر الإستمرار خادع).[80]

يوضـح فوكو الكيفية التى يتأسس بها مفهومه عن الإنقطاعات الإبستمولوجية من خـلال دراسـة الجريمة، (فيتوسط بين الجريمة والعقاب ليظهر أن كليهما كان بدنياً أكثر مـنه عقلياً، ومتوحشاً أكثر منه "متحضراً"، ومؤكداً بذلك كل وجود فاعل جديد لموضوع قديم، على نحو تصبح معه الجريمة بمثابة إنحراف آخر داخل نسيج المجتمع، وعلى نحو يؤكـد الكيفيـة التى يخلق بها القضاة والمحامون والشرطة والجمهور نسقاً جديداً، يحتاج إليهـم وينتجهم فى آن واحد. ويقول فوكو إن العقاب على الجريمة، من حيث هى وسيلة للضـبط الإجـتماعى، ظـل مسرحاً للتعذيب والألم الذى يدمر الجسد حتى منعطف القرن الـثامن عشـر، ولقد تغيرت إتجاهات العقاب منذ ذلك الوقت، فحل اللين الظاهرى محل القسوة، وإتخذت العملية العقابية نفسها - فى عصرنا "عناصر وشخصيات قضائية راقية" تحـاكم الـروح أكثر مما تحاكم البدن. ولكن ذلك لم يغير من مؤهلات القضاة ومبرراتهم فيمـا يلاحظ فوكو، بل ساعد فحسب على إعفائهم من مسئولية الفعل العقابى، على نحـو أخفـى قوتهـم (لتصبح القـوة العاريـة المجـردة للعقـاب قاصـرة علـى ما فى داخل السجون).[81]

(يـرى فوكو فى الأفراد المبدعين بوجه عام، دليلاً على تغيرات المعايير التى لا يشعر بهـا الفرد العادى، وبقدر ما يؤدى هؤلاء الأفراد المبدعون دور "المحرض" على هبوب الثورات

---

[79] إديـث كريزويل - آفاق العصر (عصر البنيوية) - ترجمة جابر عصفور - ط1 - دار سعاد الصباح - الكويت - 1993 - ص 299.

[80] بـول فييـن - أزمة المعرفة التاريخية - فوكو وثورة فى المنهج - ترجمة وتقديم: إبراهيم فتحى - ط1 - دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع - القاهرة - 1993 - ص 16،15.

[81] إديث كريزويل - مرجع سابق - ص 324.

الإجـــتماعية، عند فوكو، فإنهم يقولون مهمة تجسيد الإنقطاع الإبستمولوجي الذى يرهص بشفرة جديدة من المعرفة.

هـــذا المفهـــوم الخـــاص بالإنفجـــارات الإبستمولوجية فى المعرفة، من حيث تأكيده أن الممارسات العلمية فى العصور التاريخية تصاحبها معتقدات خاصة بها، قد أفاد فى تحديد الحقب العلمية عند فوكو كما أفاد فى التنبؤ بنهاية "حقبة الإنسان" التى نعيشها.[82]

إن الموقـــف الذى يثبت الإتصال فى تاريخ العلوم، والذى ينفى الفواصل والقطيعات هو موقف لا يفرق بين مفهوم القطيعة ومفهوم إعادة الصياغة. وهو لا يعتبر القطيعة إلا تحولاً كمياً، ولا يـــنظر إليها كإنتقال كيفى من إشكالية إلى أخرى تختلف عنها أشد الإختلاف. إن هذا الموقف الخـــاطئ يؤدى إلى إلغاء أهمية مفاهيم القطيعة والإنفصال، وهو يعنى من الناحية العلمية إخلاء المجال للموقف الإستمرارى، وهذا ما نرفضه).[83]

[82] نفس المرجع – ص 349،350.

[83] د. عبد السلام بنعبد العلاى – درس الإبستمولوجيا – مرجع سابق – ص 74.



تعـقيب

بعدمـا استعرضـت مقومات نظرية المعرفة العلمية عند الفيلسوف الفرنسى المعاصر جاسـتون باشـلار، وبعـد توضيح مفهوم القطيعة الإبستمولوجية عنده، نجد أنه رفض أن تكون المعـرفة العـلمية اسـتمراراً للمعرفة العامية أو الحسية، كما رفض أن تكون المعرفة العلمية اسـتمراراً لـلمعرفة العـلمية السابقة عليها، كما رفض أيضاً أن يكون هناك استمرار فى المنهج العلمى الذى يستخدم فى بناء العلم وتطوره. فهو قد انتهى إلى أنه لا توجد استمرارية فى المناهج المستخدمة فى العلم، وأن تاريخ العلم يحتوى على قطائع واستحداثات لا تنتهى.

كمـا أنه رفض ان تكون اللغة العلمية هى نفس اللغة التى نستخدمها فى حياتنا اليومية، ويصـرح بوجـود إنفصـال تام ليس فقط بين هاتين اللغتين، بل كذلك بين المراحل المختلفة من تطور اللغة العلمية نفسها.

وأيضاً انتهى باشلار إلى تأكيد مفهوم القطيعة الإبستمولوجية، سواء بين المعرفة العلمية والمعرفة العامية، أو بين المعرفة العلمية الحديثة وبين المعرفة العلمية القديمة.

فيمكـن القـول بأن كل فترة علمية، أو مرحلة علمية تتميز بخصائص جوهرية تجعلها مختـلفة تمامـاً عـن فـترة أو مرحـلة سابقة عليها أو لاحقة. هذا هو بالضبط معنى القطيعة الإبستمولوجية عند باشلار.

فـنرى إن مـا يعنيه باشلار بالقطيعة الإبستمولوجية، إنما هو إنتقال الفكر العلمى إلى تفسير أشمل للظواهر، يحتوى على الفكر العلمى السابق له ولا يلغيه أو ينفصل عنه، وإن القطيعة الإبسـتمولوجية إنما تقع حيث تعجز المفاهيم العلمية القائمة على تفسير وقائع جديدة لم يسبق لها أن عرضت للتفكير العلمى.

وبإختصار نقول أن هناك مرحلتين متميزتين تماماً فى تاريخ كل علم: مرحلة الممارسة التـلقائية العفوية للمعرفة نفسها وقبل أن تتحول إلى علم، ومرحلة الصياغة النظرية لقواعد العلم نفسـه. والإنتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية لا يتم إلا من خلال قطيعة إبستمولوجية تـلغى المرحـلة الأولى لصـالح المرحلة الثانية وتفصل بينهما. أى أن العلم يمر فى إنتقاله من مسـتوى الممارسـة التـلقائية العفويـة إلى مسـتوى الصـياغة النظرية لقواعد العلم بالقطيعة الإبستمولوجية. وهذا المعنى المحدد الذى سنتولى توظيفه فى الفصول القادمة.

فســوف أحـــاول أن أطبق هذا المنهج وهذا المفهوم على تاريخ الفلسفة اليونانية، منذ إرهاصاته الأولى وحتى عصر أرسطو أى قمته فى التفكير.

وســنرى كيــف أنه من الممكن أن ينطبق مفهوم القطيعة المعرفية على تاريخ الفلسفة، خاصة وأن هذا المفهوم عند البعض لا ينطبق إلا على تاريخ العلم.

وسنرى كيف سنفسره فى الحقبة التى اخترتها، تفسيراً يستند إلى فكرة التحولات الكيفية، وهى منهجيات جديدة، فى مقابل المنهجيات التقليدية القائمة على فكرة التراكمات الكمية التاريخية.

الفصل الثانى

من الأسطورة إلي الفكر الطبيعي



الفصل الثانى

من الأسطورة إلى الفكر الطبيعى

تمهيد:-

الأسطورة هى قصة لا تستهدف إعطاء اللذة لذاتها، وإنما يكون هدفها تبسيط التعقيدات الـتى يعـانى مـنها إنسان ما قبل التاريخ إذ أن عقله لم يتهيأ بعد لإداركها. (فقبل الإرتقاء إلى مستوى المفاهيم العامة، إتخذ تفكير الناس صوراً فردية تصورية، ولما كانوا يواجهون عالماً تقع فيـه معظم الأمور دون سبب معلوم، فقد إحتاجوا إلى الأسطورة لتفسير ذلك، وهذا التفسير الذى يجب أن يلائم مجال خبراتهم الخاصة هو تفسير عاطفى أكثر منه تفسير عقلانى، ويباشر عمله لا بوصـف العـلة والمعـلول، وإنما يربط كل تجربة بالأخرى وبطرح وإيضاح ما يكون بين هذه الـتجارب من صلة وتشابه، والحل الذى ينتج عنه ذلك يجعل من السهل مواجهة وقبول الظواهر الطبيعية بجعلها أقل غرابة).(1)

(فلا جدال فى أن الأسطورة اليونانية لا تميط اللثام فحسب عن الأسلوب الذى كان يفكر بـه الجـنس البشرى فى تلك القرون السحيقة، بل وأيضاً أصبح فى الإمكان بمقتضاها إقتفاء أثر الإنسان منذ أن كان يعيش بعيداً عن الطبيعة إلى اليوم الذى ارتبط بها فيه).(2)

(حقـاً وجـدت لدى اليونانيين الأساطير والنظرة الخرافية، لكن لا أحد منهم كان يملك فلسـفة، فلم يحاول أحد منهم أن يفسر الأشياء تفسيراً طبيعياً، التفسير الذى ظل فيما بعد كمصدر أو نموذج خاص بالمفكرين اليونانيين).(3)

سـنتحدث فى هـذا الفصـل عـن الأسطورة بدءاً بالنحلة الأورفية وأروفيوس، وأيضـاً مـا قدمـه هو ميروس وهزيود. لكى نوضح كيف انتقل الفكر الفلسفى اليونانى وتطـور مـن الأسطورة إلى الفكر الطبيعى من خلال عرض للفلاسفة الأيونيين والأيليين والفيثاغوريين وتفكيرهم الطبيعى.

---

(1) س.م بورا – التجربة اليونانية – ترجمة د. أحمد سلامة محمد السيد – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – 1989 – ص 161.

(2) أميـن سـلامة – معجـم الأعـلام فى الأساطير اليونانية والرومانية – ط2 – مؤسسة العروبة للطباعة والنشر والإعلان – القاهرة – 1988 – ص ى.

(3) Edurad Zeller – Outlines of The History of Greek philosophy – trans. By L.R.palmer – The Humanities Press – London – 1955 – P. 20.

أورفيوس والنحلة الأورفية:-

(كانت النحلة الأورفية نحلة سرية لا يُعرف على وجه التحديد شيء عن نشأتها، ولكنها كانت موجودة منذ القرن السادس قبل الميلاد، والعلة فى بقائها سرية ترجع إلى أصولها الأسيوية الغربية عن دين أهل البلاد).[4]

(ويشتمل فكر الأورفيين على مجموعة من الأساطير اليونانية القديمة التى ظهرت فى القرن الثامن قبل الميلاد، وارتبطت بعبارة الشاعر الأسطورى أورفيوس[5]، والإله ديونسيوس[6]. وقد اعتنق الأورفيون آراء أورفيوس فقدسوا الإله ديونسيوس، والتزموا بطقوسه فى الطهارة)[7].

(وقد كانت الأورفية تمثل الطبقة الوسطى المثقفة، وفيها نبغ شعراء وكتاب إعتمدوا على التفكير الشخصى فى معالجة مسألة نشأة العالم، فهذبوا الأساطير القديمة، وكانوا رواداً للعلم الطبيعى).[8]

(وكان أورفيوس ينتمى إلى العصر البطولى الذى تحدث عنه هوميروس، وليس إلى العصر المتأخر - عصر الرجال الأقل شهرة - الذى عاش فيه هوميروس نفسه).[9]

(وعلى كل فقد كان أورفيوس كاهناً وفيلسوفاً قبل أى شيء آخر، وكانت شخصية غامضة لكنها تستوقف النظر، ويعتقد أنه كان رجلاً حقيقياً فى حين اعتقد آخرون إنه كان إلهاً أو بطلاً خيالياً).[10]

(وقد اتفق الرواة على أن الشاعر أورفيوس قد عاش فى تراقيا قبل عصر هوميروس، غير أن أشعار الأورفية لم تُكتشف إلا فى القرن السادس ق.م، إذ عثر على ثمانية ألواح ذهبية،

---

[4] د. أحمد فؤاد الأهوانى - فجر الفلسفة قبل سقراط - ط1 - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة 1954 - ص 28.

[5] أورفيوس: كان أورفيوس شاعراً وموسيقياً وواعظاً دينياً، رحل إلى الشرق وتأثر بالديانات الشرقية وما عندهم من صوفية وأسرار، مما كان غريباً على الشعب اليونانى، ويقال إن نسبه إلهى. فأمه هى الربة كاليوبى Calliope، أما أبوه الإله أبوللو Apollo أو يارجوس Qeargos إله الخمر.

[6] الموسوعة الفلسفية - وضع لجنة من العلماء الأكاديميين السوفيتين - بإشراف م. روزنتال - ت - يودين - ترجمة سمير كرم - ص 65.

[7] د. أميرة حلمى مطر - أورفيوس - معجم أعلام الفكر الإنسانى جـ1 - تحت إشراف د. إبراهيم مدكور - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1984 - ص 734.

[8] يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ط5 - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - 1966 - ص 8.

[9] W.K.C.Guthrie – A History of Greek philosophy – Vol.1 – Cambridge University Press – London – 1780 – P. 150.

[10] برتراندرسل - تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الأول - ترجمة د. زكى نجيب محمود - مراجعة د. أحمد أمين - ط2 - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - 1967 - ص 43.

ســتة منها فى جنوب إيطاليا قرب سيبارس وواحدة بروما وواحدة أخرى بكريت، وقد وجدت فى قبور تحمل وصايا وطقوس).[11]

(وقد وضع أورفيوس الماء كمبدأ أول لكل الأشياء، ومنه جاء الطين ومن كليهما جــاء الزمان، ونشأت مع الزمان الضرورة، وهى قانون القضاء والقدر الذى يسيطر على الكون بأسره).[12]

النفس عند الأورفية:-

(ربطــت النحلة الأورفية الحياة فى العالم الآخر بالرحمة، وربطت الحياة على الأرض بــالألم، واعتبرت حلول النفس فى الجسم سقوطاً لها من العالم الآخر. كما قالت بالتناسخ، وكانت لهم طقوس سرية لا يعرفها إلا المرتادون للأسرار شأن الديانات السرية فى اليونان.

تــرى النحــلة الأورفيــة أن للنفس طبيعتين، طبيعة خيرة فى نفس الإنسان ومصدرها ديونيسيوس نفسه، وطبيعة شريرة تتمثل فى جسم الإنسان، أما النفس فهى تظل سجينة فى الجسم عقابــاً لهــا على ذنب إقترفته أثناء وجودها إلى جوار الإلهة. ويرى الأورفيون أنه لكى تتطهر الــنفس عــن خطاياها، يجب أن تمر خلال ولادات فى مدى آلاف السنين وهى فى طريقها هذا للخلاص من الشر تحتاج إلى مرشد روح). وكان أورفيوس بالطبع هو هذا المرشد).[13]

الغرض الأساسى من عقائد الأورفية ومقدساتها كان: "تخليص النفس من عجلة الميلاد، ومــن أى تقمــص وتناســخ فى الصور الحيوانية والنباتية" فإذا ما تحررت النفس أصبحت مرة أخرى إلهية وتمتعت ببركة إلهية دائمة.

الديــــــن:-

يبدو أن تعاليم الأورفية كانت ذات صبغة عقلية، وقد أعاد إحياءها (هوميروس) وقد بقى تصــورهم عن العلاقة بين الإنسان والله تصوراً قوياً، كما تمتاز بالإيمان الراسخ بالعدالة الإلهية وبالعــالم الروحانى وبالطهارة الباطنية. (يقول الأورفيون بأن إلههم لا يُرى كباقى آلهة اليونان، وهــم يمجدون فيه الضحية المظلومة والفوز النهائى للضعيف المظلوم صاحب الحق. كما كانت للأورفية سمتان جديدتان على العالم اليونانى:-

---

[11] د. أميرة حلمى مطر – مرجع سابق – ص 733.

[12] د.حسام محى الدين الألوسى – بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان – ط2 – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت – 1982 – ص 350

[13] د. محمد فتحى عبد الله – النحلة الأورفية (أصولها وآثارها فى العالم اليونانى) الدار الأندلسية – العصافرة – الإسكندرية – 1990 – ص 21.

الأولى: أنهـا اسـتندت عـلى وحى كتابى، أى وحى مكتوب كمصدر للسلطة الدينية.
الـثانية: أنهـا نظمـت أتباعها فى مجتمعات ليس بينهم رباط الدم أو القربى، بل تجمعهم رابطة إختيارية دينية).[14]

أهمية العقيدة الأورفية:-

تعـد العقيـدة الأورفية حركة إصلاح وتجديد فى عبادة ديونيسيوس السرية. إن السبب الذى يجعلنا نهتم بالأورفيين هو أنهم نادوا بأن الفلسفة – قبل كل شىء – هى طريقة للحياة.

وقـد الـتزموا بهذا التعريف للفلسفة، كما أصبحت هذها لنظرة للنفس – كما تصورها النحلة الأورفية – سائد عند كثير من الفلاسفة اليونان وحتى اليوم.

(كمـا كـان للأورفيين تأثير بالغ الأهمية فى الفلسفة اليونانية، فطاليس فى قوله بالماء أصـلاً لـلكون، يقترب من قولهم أن كل شىء نشأ من المحيط، وقد أخذ فيثاغورس وأبنادوقليس بـنظرتهم فى التناسـخ، كمـا اطلع أفلاطون وأرسطو على تعاليمهم، وكان أفلاطون أقرب إلى آرائهـم، وأشـد قـبولاً لنظرياتهم الدينية فى النفس والعالم الآخر. وكان يشير إليهم الثيولوجيون القدماء، ولا يذكر اسم الأورفية.

إن الأورفيـة تـركت أثراً فعالاً فى الشعراء والمفكرين، بل يمكن القول أنها هى التى وجهت الفلسفة وجهتها العقلية الروحية، على أيدى فيثاغورس وسقراط وأفلاطون.

ويمكـن القول على وجه العموم، أنه على الرغم من تأثير الأورفية والفيثاغورية على الفكـر اليونانى، إلا أن هذا التأثير لم يفلح فى تأخير ظهور الفلسفة، بل ساعد على إذاعة موجات من الشك فى الدين اليونانى القديم، ومكن الفلاسفة من أن يتحرروا من تأثيره).[15]

هوميروس: الإلياذة والأوديسا:-

بـدأت الأسـاطير الإغـريقية مع هوميروس[16]، الذى يعتقد أنه كان يعيش قبل ميلاد المسيح بألف عام تقريباً . . . "والأوديسا" التى ألفها هوميروس تتضمن أقدم ما عرف عنا لأدب الإغريقى القديم مدوناً بأروع أسلوب وأرقى عبارة . . . وهى لذلك أفضل دليل على مدى ما بلغه عصر هوميروس من تقدم ومدنية فى الفهم والإدارك وحسن التعبير والأداء.

---

[14] نفس المرجع – ص 26.

[15] نفس المرجع – ص 29،30.

[16] هوميـروس: ولـد حـوالى القـرن العاشر إلى التاسع ق.م، وكنى بهوميروس بمعنى الرهينة لوقوعه أسيراً فى الحـرب، أو بمعـنى الخطيـب والمحـدث لإشتهاره بالخطابة وبلاغة القصص، أو بمعنى كفيف البصر، وهذا هو المـرجح، لأنـه فقـد بصره ولم يتجاوز سن الشباب، كما أشار هو إلى ذلك فى الأوديسا. حيث أن اسمه من ثلاثة مقاطع، هو بمعنى الذى، مى بمعنى لا، روس بمعنى يرى، أى الشاعر الذى لا يرى.

(كـــان هوميـــروس على قائمة الكتاب الرئيسيين اللذين عن طريقهم وصلتنا الأساطير، فمنظومتا الإلياذة والأوديسا تحويان أقدم ما وصلنا من كتابات إغريقين)[17] كما ذكرنا من قبل.

وكما كانت الألياذة ديوان الشعر وذخيرة اللغة وأصل التاريخ، كانت كذلك المثل الأعلى الذى يستمد منه الشعب أخلاقه كالنبل والفضيلة والشجاعة وآداب السلوك والعفة، وغير ذلك مما ساد فكر الشعب اليونانى حتى القرن الرابع.

(غير أن أخطر ما فى الأشعار الهوميرية من أثر فلسفى هو فكرة القضاء والقدر وفكرة الضــــرورة، وقد تسربت الفكرتان جميعاً إلى فلاسفة اليونان، وأخذوا بهما فى تفسير الموجودات الطبيعية والأعمال الإنسانية، وليس التفسير الطبيعى الذى يرد الكائنات إلى صورة ثابتة لا تتغير، إلا تطبيقاً لفكرة الضرورة التى تخضع لها حياة الآلهة والبشر جميعاً فى أقاصيص هوميروس.

وعـــلى الـــرغم مـــن أن فكرة القضاء والقدر، أو الجبر، هى المسيطرة فى أقاصيص هوميـــروس عـــن الأبطال، إلا أن الإنسان يستطيع مع ذلك أن يفكر لنفسه وأن يختار طريقه فى السلوك، وأن يصنع حياته على حسب ما يهوى. لهذا السبب يرى الكثير من المؤرّخين أن الإلياذة قـــد صـــورت الإنســـان بطلاً من الأبطال، وأنها قللت من شأن الآلهة حتى أصبح موقفها أشبه بشخصـــيات الشـــعراء، وليست أرباباً يقدسها البشر ويعبدونها. فكان هذا التصور اللأدينى للآلهة بداية للحركة العلمية التى نشأت فى القرن السادس).[18]

(نجـــد أن الفروق بين الإلياذة والأوديسا ليست بالصياغة والمميزات النحوية والصفات الأدبيـــة الكـــبرى، بـــل فى الموضـــوع والطابع، وأهم هذه الإختلافات أن الإلياذة قصة حرب، والأوديســـا قصـــة سلام، وحياة عائلية مليئة بالحب والخيال، وهى أكثر من الإلياذة تزخر بأنعام خـــرافية وأوتار أخلاقية. كما أن الوحدة الفنية فى الأوديسا أكثر عمقاً وطابعها أكثر هدوءاً، وهى تنطوى على مغزى خلقى، وهناك فرق آخر أن بينهما مرحلة زمنية قرن أو قرنين، أى أنها فرق طبيعى بين جيلين متتاليين).[19]

(وتكمـــن أهمية الملحمتين فى الدلالة على حضارة وفكر اليونان، فى أن، لغة الملحمتين تكشـــف عن الطابع الثقافى للفكر الإغريقى، فمثلاً فى أبطال منظومة الشعر، أعطى مكانة للعقل أعلى من الإرادة والعاطفة، كما أن أعمال الناس إعتمدت بالدرجة الأولى على مستوى معرفتهم. أيضاً فى هذا الشعر لا نجد الخوف من الجن أو السحر).[20]

---

(17) أمين سلامة – معجم الأعلام فى الأساطير اليونانية – مرجع سابق – ص هـ ، ص و.

(18) د. أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – مرجع سابق – ص 25.

(19) د. حسام محيى الدين الألوسى – بواكير الفلسفة قبل طاليس – مرجع سابق – ص 2000.

(20) نفس المرجع – ص 202،203.

(لا توجـد عند هوميروس كلمة واحدة تجمع بين العقل والنفس، فأما النفس عنده فـهى القـوة التى تحفظ الموجود البشرى حياً. فى حين أنه استخدم كلمتان يدل بهما عن العقـل وهى ثيمـوس ونوس. والأولى عنده هى المولد للحركة والنقاش، بينما النوس هو سبب الأفكار والصور).[21]

الشعر الهوميرى مثله مثل الآلهة الكبيرة، والأساطير جزء من التراث المشترك للشعوب الإغـريقية سـواء أصـغر جزيرة أو أكبرها، (وكانت لغة هوميروس واحدة للجميع مهما كانت أصولهم وأهمية لغة هوميروس بالنسبة للتاريخ السياسى الإغريقى كبيرة، فلقد أثرت مفردات لغته فى التفكير، وقد تعرف أوائل المفكرين اليونانيين لأول مرة على المصطلحات السياسية والتاريخ السياسى من خلال أشعار هوميروس).[22]

هزيود: الأعمال والأيام:-

(أمـا هـزيود[23]، فقـد وجه شعره توجيهاً تعليمياً، يرمى إلى تعليم الناس شئون دينهم ودنيـاهم، وخصوصـاً إصراره على أهمية العدالة. إن هزيود يعتبر بحق، رائد الشعراء الرعاة الذيـن ظهـروا فيما بعد. اعتبر البعض حتى سنة 1951 أن قصيدة الأعمال والأيام، تعتبر أول مثال من أمثلة التقويم الزراعى فى الشعر).[24]

(الأعمال عبارة عن حكم وأمثال تسودها فكرة العدالة، وينقسم الديوان إلى أربعة أقسام رئيسـية، الأول: درس لأخلاق فى العمل والحث عليه، يتخلل ذلك حكماً متنوعة، الثانى: نصائح فى الـزراعة يـليها إرشادات فى الملاحة، الثالث: مجموعة من الوصايا فى الزواج والعلاقات الإجتماعية والشعائر الدينية، الرابع: تقويم يدل على أيام السعد وأيام نحس ويحوى الشىء الكثير من الخرافات الشعبية).[25]

إن دافع هزيود ليس هو الرغبة فى سرد الأساطير فقط، بل من مشاكل حقيقية فى ذهنه شعر أن عليه الإجابة عليها. (وفى شعره الأعمال والأيام نجد أن هذا الإتجاه العقلى، حيث يوضح

---

[21] Bruno Snell – The Discovery of the Mind – Harper Torch Books – New York – 1960- P.P. 8-9.

[22] د. حسام محى الدين الألوسى – مرجع سابق – ص 211.

[23] هـزيود: قيـل أنـه ولد فى عام 846 وتوفى عام 777 ق.م، وآخرون قالوا بل فى سنة 650 ق.م، فى حين أن الأرجح أنه عاش فى القرن الثامن ق.م.

[24] د. حسام محى الدين الأولسى – مرجع سابق – ص 213، ص 218.

[25] يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 4.

لـــلمزارعين إيمانه بالعمل البشرى وضرورته، إنه يثير مشكلة العمل ومشتقاته، وكيف جاء إلى البشر، فيحاول أن يحل مشكلة فلسفية بمحتوى ليس ميثولوجيا ولكن بألفاظ أسطورية شائعة).[26]

الثيوجونيا:-

كان هزيود يعرف الكثير عن الآلهة، ومن ثم نجده يكتب لنا منظومة بعنوان الثيوجونيا أى سلســلة نسب الآلهة، سرد لنا فيها كل ما يعرفه عنهم. (من أجل ذلك نسجل له أنه أول رجل عرفته بلاد الإغريق قد أعمل فكره فى شئون الدنيا، بل وأول من أخذ يتأمل أمور الكون والسماء والآلهـــة والبشـــر، محاولاً الوصول إلى تفسير لكل ما يرى وما يحس. منظومة الثيوجوينا هى منظومة هزيود الوحيدة التى يمكن أن توصف بالكمال والتمام، فهى محاولة قيمة من مؤلفها هدفها تـــرتيب الآلهـــة الأقدمين فى سلسلة مرتبطة الحلقات منسجمة الألوان. والواقع أنه بهذه المحاولة جدير أن يلقب بالمنظم الأول لأساطير الإغريق الشتقة، حلوة الخيال، رائعة المعنى).[27]

(إن الشـــىء الذى يمكن أن يكون أكبر فاعل فى جعل المحتوى الفلسفى للأساطير واسع الإنتشار، وفى إعطائه دلالته وأهميته الدينية، إنما هو الثيوجنى الهزيودى، بما فيه عقلنةالأساطير القديمـــة. ومهما يكن فإن هزيود كان مدفوعاً بدوافع دينية لمعاملة الأساطير لاهوتياً، ولابد أنه قد رأى وبـــدون شـــك شيئاً ذا أهمية دينية فى المضامين الكونية Cosmic، التى إدعى وجودها فى بعض الأساطير، وليس ثمة سبب يدعونا لأن لا نعامل أنسابه كمرحلة ممهدة للفلسفة التى جاءت بعدها تواً).[28]

لـــم يخـــل شعر هزيود من الخرافات الشعبية، كما هو عند هوميروس لأن هزيود كان يكتب للبدائيين والفقراء والفلاحين، (ومع ذلك فهو يستخدم هذه الأساطير استخداماً عقلياً مصبوغاً بطابعـــه الخـــاص، لذلك يمكن أن نعتبر كتابى هزيود يحتويان على أقدم وثيقة مكتوبة تعبر عن الإستعمال للتفكير البشرى فى حل مشكلات المعيشة).[29]

مـــن المهم أن نلاحظ كيف أن التصورات التالية كانت تلعب دوراً هاماً فى بداية النظرية الفلسفية للمعرفة، (وعلم النفس التجريبى الذى كان قد تقدم بالفعل بأسلوب ساذج

---

[26] د. حسام محى الدين الأهوانى – بواكير الفلسفة قبل طاليس – مرجع سابق – ص 221.

[27] د. أمين سلامة – معجم الأعلام فى الأساطير اليونانية والرومانية – مرجع سابق ص و.

أيضـــاً – صموئيل نوح كريمر – أساطير العالم القديم – ترجمة د. أحمد عبد الحميد يوسف – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – 1974 – ص 238،236.

[28] د. حسام محى الدين الألوسي – بواكير الفلسفة قبل طاليس – مرجع سابق – ص 224،223.

[29] نفس المرجع – ص 233.

بـدائى بعيـداً عن المشاكل وملاحظات الحياة اليومية، وفى إتصال بالتأملات التى كانت بأسـلوب قريب من الأساليب الفلسفية، لكنها بالتأكيد كانت بعيدة كل البعد عن أى نظرية واعية للمعرفة أو علم النفس التجريبى).[30]

(كـانت قصائد هوميروس مهتمة بالتصور (متهمة بالتصور) السابق لحياة الإنسان، مع البشـر خاصـة ومـع مـا فعلوه وما عانوه، فقط من وقت لآخر تأخذ نظرة، خلف هذه الصور الكفاحيـة، للمسألة الأكبر فى معيشتهم وتحركهم وأخذهم لوجودهم. أما قصائد هزيود فكانت أمرا آخر.

ثيوجـنى هزيود كان إهتمامه مباشر بهذه المسألة الكبرى، فهو يتعامل مع أصل العالم، ميـلاد الآلهـة وصداقة زيوس. كما نجد فى الأعمال والأيام لهزيود أن الإنسان قد شغل محور المرحلة، ومن هنا فإن إهتمام هزيود بالإنسان كان مختلفاً كلية عن هوميروس. فقد إهتم بالإنسان، وعلاقته بالأمور الإجتماعية، وبالآلهة، وبضروريات الحياة).[31]

(فى هذه الفترة سادت عادة حرق الجسد الميت، وقد إحتوى هذا الإعتقاد على أن اللهب المستنفذ قد فصل الجسد عن الروح فى مملكة الخيالات، وقد عبر عنه هوميروس بوضوح، وكان لإتصال هذه العادة ونتائجها مع تقدم الدين اليونانى تأثير كبير ورائع).[32]

هوميروس وهزيود والآلهة:-

(نسـب هوميـروس وهـزيود إلىالآلهة كل الأشياء التى كان فيها خزى وفضيحة بين البشـر، إختلاس وفسق وخداع الواحد للآخر، وهذا ما جعلهما يصوران الآلهة فى شكل بشرى، جعـل الإنسـان فيها الآلهة على صورته الخاصة، فهؤلاء الأثيوبيين كانوا سودوفطس الأنوف، والأتراك زرق العيون وحمر الشعور). (fr. 16)

فلو أن الأحصنة أو الثيران أو الأسود كانت عندها أيدى، واستطاعت تقديم أعمالهم من الفن، لكانوا سوف يظهرون الآلهة على صورتهم) (fr. 15).[33]

---

[30] P.D.Alexender Mourelaos – The pre – Socratics – Anchor Press – Double day – New York – 1974 – P. 29.

[31] John Mansely Robinson – An Introduction to Early Greek philosophy – Houghton Mifflin Company – Boston – 1968 – P. 3.

[32] Theodor Gomperz – Greek Thinkers – A History of Ancient philosophy – trans., M.A. Magnus Laurie – John Myrray Albe. Marle Street – London – 1914 – P. 33.

[33] John Burnet – Greek philosophy – Thales to plato – Macmillan 8 Co. LTD. – London – 1961 – P. 35.

(لقـد تصور اليونانيون آلهتهم فى أشكال بشرية، ومن المحتمل أنهم تصوروا آلهتهم فى الماضى على شكل حيوانات أو طيور، فلو أن الإله لدى اليونانيين كان على شكل حيوان، فقد بدأ يظهر بعد ذلك متخذاً شكلاً إنسانياً وبرفقته حيوان صديق له أو رمز له.

ويعـد تحول الآلهة من أشكال الحيوانات إلى أشكال البشر، نقلة جبارة من نقلات الفكر المتحرر، إذ أنها تعنى أن اليونانيين قد تأثروا بمدى القدرات البشرية وإمكانياتها، تأثراً جعلهم لا يستطيعون أن يتصوروا الآلهة فى أى شكل مغاير للأشكال البشرية).[34]

(وبالنسـبة لنسب هوميروس وهزيود إلى الآلهة كل شيء عار من سرقة وزن وخداع بعضـهم لـبعض، كما كتب اكزينوفان: قد يكون خطأ أن نفترض أن خطيئة الآله ولا أخلاقيتهم بعضـهم نحـو بعض، ولا أخلاقيتهم فى تعاملهم مع الإنسان، إنما يظهر نقصاً فى الإحترام نحو حقيقـة الآلهة وقوتهم ولكنه العكس كما رأينا، إذ كان أهل القصائد على علم تام بقوة الآلهة، كان كل الدمار والشقاء فى الإلياذة من عمل زيوس وإرادته. (الإلياذة 1-5)).[35]

أمـا بالنسـبة لهـزيود، فهو قد أظهر الآلهة على الرغم من كثير من الصفات الشائنة، يهتمون بالعدالة خصوصاً كبيرهم زيوس. وهذا مفارق عن تصوير هوميروس للآلهة فى الإلياذة. (كمـا قدم هزيود تفسيراً تشاؤمياً للتاريخ عبر المراحل الخمس التى يرى أن الجنس البشرى مر بهـا حـتى زمانـه، وأولها عصر الذهب أى عصر السلام والكمال وفيه عاش الناس سعدا، ثم العصـر الفضى أحط منزلة من الأول، ويمتاز أفراده بطول العمر إلى مائة عام، ثم خلق زيوس جيـلاً آخر فى العصر النحاسى رجالاً أعضاؤهم وأسلحتهم وبيوتهم من نحاس، ثم جيل الأبطال وهو عصر البرونز، وجاء بعدهم عصر الحديد، عصر الحزن والبغضاء، وجيل أشر الناس، وهم فاسدون فقراء معذبون يعصون الآلهة).[36]

(وتنطوى أسطورة خلق الأجيال الخمسة من البشر على مغزى أخلاقى صريح. فالشاعر يشيد بالجنس الذهبى السعيد. الذى كان يعيش أبناؤه كما لو كانوا آلهة، ويسخر من الجيل الفضى الـذى تـلاه والذى كان يحيا حياة طيش وشقاق ولا يحفل للآلهة، ومثله الجيل البرونزى الشرس الـذى عقبه، ويعود الشاعر إلى الإشارة بجيل الأبطال الذين شاركوا فى حروب طروادة، ويختم هذه الأسطورة بالحث على التمسك بسنة العدالة التى لا يقرها شيء).[37]

---

[34] س.م بورا – التجربة اليونانية – مرجع سابق – ص 79.

[35] صمويل نوح كريمر – أساطير العالم القديم – المرجع السابق – ص 224.

[36] د. حسام محى الدين الألوسى – بواكير الفلسفة قبل طاليس – مرجع سابق – ص 229.

[37] د. ماجد فخرى – تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس (585 ق.م) إلى أفلوطين (270 ق.م) وبرقل (485 ق.م) – ط1 – دار العلم للملايين – لبنان – 1991 – ص 8،7.

تعتبر الأساطير مصدراً هاماً من مصادر التاريخ اليونانى، فقد كانت أسطورة هوميروس المعروفة بالإلياذة، هى الدافع القوى الذى دفع عالم الآثار هنرى شليمان للقيام بإكتشافه من أجل العثور على مدينة طروادة، وبذلك أصبحت هذه الأسطورة واقعة حقيقية، بعد الكشف عن مدينة طروادة، ولم تعد مجرد من نسيج الخيال.

كذلك كانت للأساطير تأثيرات كبيرة على الفن فى بلاد اليونان، فقد كانت هذه الأساطير هى الأساس الذى استنبط منه الشعراء وكتاب المسرح الكثير ومن أشعارهم وقصائدهم.

كما كانت الأساطير مصدراً غنياً لفن النحت اليونانى، فقد كانت أغلب المنحوتات المعمارية على المعابد تحتوى على تصاوير أسطورية، كما كان للأسطورة تأثير فى الفلسفة، وخاصة عند أفلاطون، كما قد أثرت على عادات وتقاليد اليونان.

وعلى هذا النحو لا يمكننا فهم التاريخ اليونانى وعلوم وآداب وفنون وعادات وتقاليد اليونان فهماً جيداً، إلا إذا درسنا أساطيرهم وتفهمناها جيداً.

كانت قصائد هوميروس وهزيود تراثاً أدبياً، ولها أثر كبير فى تطور فكر اليونان، كما كانت مقدمة لفلسفتهم فى الكون والحياة. كما أن الإلياذة لم تكن عملاً أدبياً فحسب، بل كانت فكرة أصلية لنشأة الفكر الفلسفى عند اليونان، من حيث أنها كانت ميداناً لظهور الفكر الفلسفى. وتعبر قصائد هزيود عمل فلسفى له قيمة عظيمة، تظهر من خلال إيضاحه لمراحل بعينها من مظاهر ووسائل المعيشة اليونانية، كذلك لا يجب الإقلال من قدر تأثيرها التعليمى على اليونانيين فيما بعد، لذلك تعبر الأسطورة هى أول مرحلة من مراحل الفكر اليونانى.

لا شك بأن الفكر الإنسانى يؤلف سلسلة متصلة الحلقات تستتبع إحداها الأخرى. وكل فكرة بدأت ساذجة بسيطة، ثم أخذت تنمو وتتعقد حتى أصبحت على ما هى عليه الآن، فالأسطورة تعد أسلوباً من أساليب الفكر المتقدم، الذى فتح المجال بعد ذلك للتفكير العقلى المتأمل المستند على وقائع حقيقية وأدلة لها وجود فعلى.

فلاسفة أيونيا:-

تمهيد:-

(كان الشعب اليونانى يتصف بالقدرة على البحث فى الموضوعات المختلفة فى حيدة ونزاهة وتجرد. ومن هنا كان أول من درس نظمه نظمه الإجتماعية وعاداته وأخلاقه، وأول من سبر أغوار الكون وتقصى أسرارها، وقد كان لهذه الخاصية التى يتميز بها الشعب اليونانى الفصل الكبير فى فهم الأفكار الدينية على حقيقتها، ومع أنها من صنع خيالهم الخصب، فقد

أسـتبدلوا بعـالم الأسـاطير عالمـاً من الأفكار ابتدعها العقل البشرى، الذى زعم بأنه يستطيع بواسـطتها تفسير الكون دون اللجوء إلى الأساطير والخرافات. وهكذا أحل العلم محل الدين فى تفسير الأشياء وتعليل تكوينها وفنائها. ولم يكتف فلاسفة اليونان الإثارة هذه المسائل إنما ساهموا فى حـلها، ووضـعوا لـلفكر الفلسفى عدداً من المفاهيم الأساسية التى لم تسطع الفلسفة الحديثة خاصة، ولا العلم عامة الإستغناء عنها).[39]

(إن اكتشـاف اليونـان أن مسألة أصل الكون ونشأته يمكن حلها بالتفكير، يؤلف نقطة تحول فى التفكير البشرى، وكان لها أثرها العظيم فى تاريخ الفكر، فقد ساعدت الإنسان على أن يـتحرر مـن سلطان الخرافات فيسرت له السيطرة على قوى الطبيعة بعد أن أحدث تصدعاً فى كيان عالم الأساطير والخرافات، وأخذ الإنسان منذ ذلك الحين، ينظرُ إلى العالم من زاوية جديدة، ويحاول تفسير أسرار الكون بالملاحظة والتفكير والإستدلال).[39]

وهـذه هى بداية ظهور القطيعة المعرفية متمثلة فى استخدامهم لمنهج جديد واستنتاجهم لنـتائج جديدة. تجدر الإشارة هنا إلى أن بداية نظرية المعرفة فى اليونان كانت عند هيراقليطس، وأن كل الفلاسفة السابقين على هيراقليطس لم يكن عندهم مفهوم محدد للمعرفة.

فهم لم يبحثوا فى نظرية المعرفة، ولم يذكروا لنا أى طريق قد سلكوه من طرقها، ولكن كـان المـنهج واضحاً، فقد استخدموا الحس والعقل، فوصلوا إلى تفسير مادى لأصل الوجود ثم نـادوا بأحادية المادة، فإذا كان الشطر الأول من اكتشافهم العظيم من عمل الحس الخالص، فإن الشطر الثانى حين ردوا كل شيء إلى وحدة من عمل العقل. إن استخدامهم الحسى والعقل يعتبر قطيعة معرفية لمنهج يختلف عن منهجهم القديم المتمثل فى تفكيرهم الأسطورى.

(لقـد اعتـبر الفلاسـفة السابقون على سقراط كل شيء حى، ولم يميزوا بين الطبيعة والـنفس أو الموضـوع والذات، فإنهم لم يشعروا بحاجة إلى إدراكها بأساليب مختلفة، بل فسروا الظواهـر الطبيعية فى حدود الخبرة الإنسانية، وفسروا هذه فى حدود الحوادث الكونية، ولذلك لم يعـنوا بمشكلة المعرفة بمعناها الدقيق، ذلك بأن هذه المشكلة لا تبرز إلى الوجود إلا عند التمييز الـتام بين الذات والموضوع. هم أيضاً من ناحية أخرى حاولوا رد الأشياء إلى مبدأ واحد، فذلك لأنهم إفترضوا أن الأشياء جميعها تؤلف وحدة متناسقة مفهومة).[40]

---

[39] د. كريم متى – الفلسفة اليونانية – مطبعة الإرشاد – بغداد – 1971 – ص 6.

[39] نفس المرجع – ص 10.

[40] د. كريم متى – مرجع سابق – ص 25.

طاليس Thales:-

(624 – 548 أو 545 ق.م)

الماء مصدر الأشياء:-

(قدم طاليس أول الفلاسفة اليونان، المحاولة الأولى بين اليونانيين للتفسير العلمى للعالم)[41]. (وقد سجل مع واحدية خاصة رأيه، أن مصدر كل الأشياء هو الماء. وكان نتيجة قوله هذا ثورة وإنقلاب، فقد كانت هى السبب فى الإنتقال من الأسطورة إلى الفلسفة)[42]. ويعد طاليس مؤسس هذا النوع من الفلسفة، (وسبب قوله أن المبدأ الأول للأشياء هو الماء عن طريق ملاحظته أن الرطوبة هى الغذاء لكل الأشياء، وأن الحرارة نفسها قد حدثت وظلت حية بواسطة الرطوبة، ومن هذه الأخيرة وجدت الأشياء، وهذا ما تعنيه بأصلهم الأول. وأيضاً من ملاحظة أن أصل كل الأشياء هو الرطوبة، وهذه الأشياء الرطبة تحتوى على الماء كمصدر أول لطبيعتهم).[43]

وهكذا نجد أن طاليس تساءل ولأول مرة فى تاريخ الفكر عن ا لحقيقة القائمة وراء الأشياء الطبيعية، وحاول تفسيرها ليس على أساس أسطورى وخرافى، ولكن على أساس علمى. (ولئن كان تفسير طاليس للطبيعة يتفق مع التفسير الميثولوجى لها فى القول بأن الماء هو المبدأ الأول للأشياء. إلا أن هناك إختلاف كبير بينهما، فبينما يحاول طاليس دعم آرائه بالأدلة والمبررات المستمدة من ملاحظة الظواهر الطبيعية، لا تحاول الميثولوجيا تقديم أى مبرر أو دليل لتفسير الطبيعة، إنما تطلب من أتباعها الإيمان والتسليم بها وحسب).[44]

كل شيء مملوء بالآلهة

(اعتقد طاليس أن كل الأشياء مليئة بالآلهة، فلقد ذكر طاليس أن المغناطيس حى، أو له نفس لأنه استطاع تحريك الحديد، لذلك فكر أن الحياة أو النفس هى التى جعلت

---

(41) Eduard Zeller – Outlines of the History of Greek Philosophy – op. Cit. – P. 35.

(42) Reginald E. Allen – Greek philosophy Thales to Aristotle – The Free Press – New York – 1966 – P.
See also – Milton C. Nahm – Selections From Early Greek philosophy – 3rd Edition – appleton – century – crofts – New York – 1947 – P. 56.
- Kathleen Freeman – The pre – Socratic philosophers – Second edition – Basil black well – Oxford – 1959 – P. 49.

(43)- Charles M.Bake well – Source Book In Ancient philosophy – charles Scribner's sons – New York – 1907 – P.P. 1-2.
- *See also* – W.K.C. Guthrie – The Greek philosophers from Thales to Aristotle – The Academy Library – New York – 1960 – P. 32.

(44) د. كريم متى – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 28.
أيضاً –
- W.K.C. Guthrie – The Greek philosophers . . . – op. Cit. – P. 32.
- *See also* – John Burnet – Early Greek philosophy – Forth Edition – A Dam 8 charles Black – London – 1930 – P. 47.

الأشــيــاء تتحرك).[45] وهكذا اعتقد طاليس بوجود قوة غامضة فى الأشياء تسبب حركتها وهى النفس، لذلك كان مؤمناً بوحدة الوجود.

(وبعــبارة أخــرى كل شيء حى، وكل شيء فيه نفس، وبذلك أنزل طاليس الآلهة من سمائها، وجعلها تسكن جميع الأشياء).[46]

(لقــد تــبحر طــاليس فى الهندسة ودرس الفلك، وانفرد بالعناية بالعلم. نسب إليه التنبؤ بخسوف الشمس الذى حدث فى 28 مايو، 585 ق.م).[47]

(وينســب له القــــول بتوضــيح المقاومــــة العنيفــة بين الإتجــاه للفكــر وبين العلم الأســطورى القديم).[48] (يبدو أنه فى أول رؤية ودهشة له، وجد أنه من الممكن تحويل أى بداية ثابــتة إلى تفكير متأمل، ومن هذا يُنسب لطاليس إيجاد نقطة تحول جديدة، وسمة جديدة مهمة فى نشاط العقل الإنسانى).[49]

أثره فى الفلسفة:-

(أمـــا عن أثره فى الفلسفة، فهو أنه وضع المسألة الطبيعية وضعاً نظرياً بعد محاولات الشعراء واللاهوتيين، فشق للفلسفة طريقها، ومن هنا فقد بدأت بإسمه).[50]

فهو أول فيلسوف عرفته الإنسانية قد وضع المشكلة الطبيعية وضعاً.فلسفياً وعلمياً، وهو أول مــن تساءل عن الحقيقة الموجودة وراء الأشياء، وما هى؟ وهل من الممكن أن تكون هناك حقيقــة واحدة تظهر فى مختلف صور الوجود؟ وجاء قوله بالماء كأصل لهذه الأشياء كلها نتيجة لهــذه التســاؤلات. (وهو أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وهو أول من انتقل من الميثولوجيا واللاهوت إلى العلم والتجربة، متوصلاً إلى أحكامه الكلية عن طريق التجارب).[51]

---

[45]Kathleen Freeman – op. Cit. – P. 53.
See also – Milton C. Nahm – op. Cit. P. 57.
- Eduard Zeller – op. Cit- P. 27.

[46] د. أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – مرجع سابق – ص 54.

[47]- Milton C. Nahm – op. Cit. P. 56.
See also – John Burnet – Early Greek philosophy – op. Cit. – P. 41.

[48]Margaret E.J. Taylor – Greek philosophy An Introduction – Oxford University Press – London – 1924 – P. 14.

[49]Ibid – P. 12.

[50] يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 12.

[51] د. محمــد فــتحى عبد الله، الإتجاه التجريبى فى فلسفة أرسطو طاليس – رسالة ماجستير – القاهرة – 1978 – ص 52.

(ومهمـــا بدت نظرة طاليس فى الوجود وفى نشأة الكون بسيطة ساذجة، غير أنها تشهد بعظمـــة هذا الرجل، فقد كان أول من نظر إلى الأشياء فى هذا العالم نظرة معقولة جديدة. وبذلك يقـــوم الإنـــتقال من التفسير الأسطورى إلى التفسير العلمى العقلى للأشياء، وهى خطوة كان لها أثـــرها العظيم فى تغيير مجرى التفكير البشرى. وسواء أكانت محاولة طاليس هذه ناجحة أم لا، فحسبها أن تكون المحاولة الأولى التى فتحت الطريق لرواد الفلسفة والعلم من بعده، وكان طاليس يحق فيما يقول أرسطو – أبا الفلسفة ومؤسسها).[52]

(نـــص أرسطو الذى أورده عن طاليس واضح لا لبس فيه، فهو فيلسوف لا لكونه قال بالمـــاء كمـــبدأ أول، بـــل لأنـــه "مؤسس هذا النوع من الفلسفة، يعنى الفلسفة التى تضع المشكلة وتحاول الجواب عنها. وفى هذا تتجلى أصالته وروحه الفلسفية).[53]

انكسماندر Anaximander:- من (610-545 ق.م)

ســـأل انكسماندر نفس السؤال الذى سأله طاليس، لكنه أعطى إجابة مختلفة، (إجابة قد أوضـــحت أن رؤيته كان لها بعد داخل المشكلة الأصلية عما رآه طاليس، عندما قال طاليس أن "كل الأشياء أصلها الماء"، وقدم ولأول مرة المحاولة التى بدأفيها عقل الإنسان مضطراً لأن يقلل من إختلافات العالم إلى أساس واحد مفرد، وذلك كى يجعل هذا العالم واضحاً.

لكنه لم يذهب وراء الإقتراح أن الشيء الحقيقى الوحيد هو الماء. وأن هذا الإقتراح يقود فى الحـــال لسؤال أبعد، لم أن الماء هو الشيء الحقيقى الوحيد، لماذا بقيت كل الأشياء الأخرى، وما هى علاقتها بالشيء الوحيد؟ سنرى كيف أصبح هذا السؤال واضحاً أكثر كتفكير متقدم).[54]

الأبيرون مصدر الأشياء:-

(الأبيـــرون من اللفظة اليونانية بيراس Peras، أى محدود أو نهائى، ومن حرفى النفى اليونـــانى، فـــالذين ترجموا اللفظة باللامحدود نظروا إلى هذه المادة من جهة الكم، أى من جهة حدودهـــا، وكذلك الذين ترجموها بما لا نهاية له، أو اللانهائى، غير أن لفظ اللانهاية أخذ مدلولاً خاصاً فلسفياً ورياضياً، فيقال إن العالم لانهائى ولا يقال إنه لا محدود.

أمـــا الذين ترجموا اللفظة بأنها لا متعينة، فقد نظروا إليها من جهة الكيف، أى لا صفة لها. ويترجمها سارتون أيضاً Indefinite أى مبهمة).[55]

---

[52] د. كريم متى – الفلسفة اليونانية – المرجع السابق – ص 30،29.

[53] د. أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – مرجع سابق – ص 50.

[54] Margaret E.J. Taylor – op. Cit. – P.P. 14-15.

[55] د. أحمد فؤاد الأهوانى – مرجع سابق – ص 58.

أصل الكائنات الحية وتطورها:-

(لقد طور انكسماندر نظرية مدهشة عن أصل الكائنات الحية وتطورها).(61) لقد وضح انكســماندر أن أول المخـلوقات البشرية أصله من السمك، (وبعد أن أصبحوا مثل سمك القرش، وأصبح فى استطاعتهم أن يحموا أنفسهم، إتجهوا إلى الأرض).(62)

(فالأحيــاء كانت فى الأصل سمكاً فعطى بقشر سائك، حتى إذا ما بلغ بعضها أشد إلى اليــبس وعــاش عليه وزال عنه القشر، والإنسان لم يوجد أول ما وجد على ما نراه يوجد اليوم طفلاً عاجزاً عن توفير أسباب معاشه، وإلا لكان انقرض).(63)

(أطــلق الــبعض عــلى انكسماندر أنه مبشر لدارون، بينما الأخرون قد عاملوا الموضــوع كله على إنه إحياء أساطير. واتضح من هذا أن انكسماندر كان عنده فكرة بما تعــنيه بالتكيف مع البيئة وبقاء الأصلح، لذلك رأى أن الثدييات العالية لم تستطيع أن تقدم نموذج أصلى من الحيوان).(64)

كــان انكسماندر أعظم أعلام المدرسة الأيونية منزلة وأوسعها شهرة وأكبرها أثراً، (فقد حــاول أن يلــتمس الحقيقــة فى شــىء وراء هــذه الظواهر المحسوسة، بعيداً عن التصورات الأســطورية الموجــودة فى أشــعار هوميروس وهزيود وأورفيوس، فكان قوله باللانهائى، وهو عبارة عن فكرة عقلية، هو الحقيقة الثابتة الموجودة وراء الظواهر المتغيرة).(65)

(تقــوم أهميــة انكسماندر من الناحية العلمية، على أنه حاول أن يميز بين المادة الأولى للأشــياء من ناحية، والعناصر المحسوسة من ناحية أخرى، واعتبرها شيئاً يختلف عــن المــاء الذى كان طاليس قد وحدها معه أو أى عنصر آخر، وبذلك يكون انكسماندر أول مــن بحث عن شىء مجرد غير محسوس لتفسير الأشياء المحسوسة، فالتمس الحقيقة

---

(61) Ibid – P. 3.

(62) John Burnet – Early Greek philosophy – op. cit. – P.P. 70-71.

(63) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 15.

أيضاً - -Karl Jaspers – op. cit. – P.4.

(64) John Burnet – Early Greek philosophy – op. cit. – P. 71.

See also – John Burnet – Greek philosophy Thales to plato – op. cit. – P. 24.
- Warren E. Steinkraus – Mind – University Press of America – New York – 1983 – P. 129.
- Kathleen Freeman – The pre – Socratic philosophers – op. cit. – P.P. 62-63.
- Margaret E.J.Taylor – Greek philosophy An Introduction – op. cit. – P. 16.

(65) د. أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – مرجع سابق – ص 61.

(زعــم انكســماندر أن المصــدر أو العنصر الأول الذى صدرت عنه الأشياء كان هو اللامحدود أو كما سماه الأبيرون. لقد كان أول من قدم هذا الإسم للمصدر. قال أنه ليس الماء ولا أى عنصــر آخــر، لكن لطبيعة أخرى هو اللامحدود، ومنها نتجت كل السماوات وأمور العالم، فـليس هناك بداية للامحدود، أنه ليس مولوداً ولا يفنى، ليس هناك مصدر لهذا اللامحدود، لكنه واضحاً أنه المصدر لكل الأشياء الباقية، وقد أحاط بكل الأشياء، وسيرها).(56)

الأبيرون مبدأ الأشياء، (وفكرة المبدأ فى غاية الأهمية فى الفلسفة، لأن الأشياء يتسلسل بعضــها عن بعض كما يرى بالحس، حتى نبلغ أصلاً أو مبدأ لا يحتاج إلى مبدأ آخر، فالأبيرون هــو البدء، لا الماء أو الهواء. ولو كان للأبيرون مبدأ لكان له نهاية أوحد، وبذلك يمكن أن نفهم لماذا سمى الأبيرون بالانهائى).(57)

أمــا مشــكلة الأضــداد فقد احتلت جانباً كبيراً من تفكير الفلاسفة الطبيعيين، (وقد حل انكســماندر هذه المشكلة حلاً أسطورياً بعض الشىء، فذهب إلى أن إعتداء ضد على آخر "ظلم" ينبغى التكفير عنه، وأنه لابد من وجود وسط عدل بين الأضداد).(58)

(وقد قيل أن انكسماندر هو أول من رسم خريطة للعالم المعروف، جعل فيها اليونان تقع وسط العالم).(59)

(وكــان انكســماندر أول من أظهر الكون، سواء فى شكله أو فى تحركاته ككل متلائم، كــان أيضاً أول مفكر ينمى فى تصورات، رؤية فلسفية عقلية فاقت كل إحساس بالإدراك، الأول فى إعطــاء اســم للإله لما قد تم فى التفكير الأساسى الذى قد تجاوز كل الموجودات، أو بكلمات أخــرى، لكى يجد إله مع التفكير بدلاً من قبوله كمعطى فى التصورات الدينية المنقولة، كما أنه أول يونانى يجد فى النثر الشكل المناسب الذى أوصله إلى مثل هذه الفراسة).(60)

---

(56) John Mansley Robinson – An Introduction to Early Greek philosophy – op. cit. – P. 24.
See also – John Burnet – Greek philosophy Thales to plato – op. cit. – p. 22.
- Charles M. Bakewell – Source Book In Ancient philosophy – op. cit. – P. 3.
- Milton C.Nahm – Selections From Early Greek philosophy – op. cit. – P. 58.

(57) د. أحمد فؤاد الأهوانى – مرجع سابق – ص 59.

(58) نفس المرجع – ص 87.

أيضاً - John Burnet – Early Greek philosophy – op. cit. P. 57.

(59) Wallace I. Matson – A New History of philosophy – Ancient El Medieval – University of California – Berkeley – 1987 – P. 11.
See also – Karl Jaspers – From The Great philosophy – The Original Thinkers – Trans. Ralph Man heim – A Harvest Book – New York – 1966 – P.P. 5-6.
- Kathleen Freeman – The pre – Socratic philosophers – op. cit. – P. 53.
- Karl Jaspers – op. cit. – P. 3.

(60) Karl Jaspers – op. cit. – P. 3.

فى شـــىء يقــوم وراء الظواهـــر المحسوســـة، فــلم يكن الأبيرون شيئاً يمكن أن تدركه بـــالحواس كالمـــاء أو الـــنار أو الهواء أو غير ذلك، بل كان مفهوماً مجرداً لحقيقة غير محسوسة تقوم وراء المحسوسات، وخالية من كل الأوصاف رغم أنه تضمنها. وعليه فقد ذهـــب انكســـماندر إلى مـــا وراء الخـــبرة لوضع مفهوم ميتافيزيقى يمكن استخدامه فى تفســـيرها، فجعـــل العـــلم يـــتجاوز البحث فى الأشياء إلى البحث فى المفاهيم. إن مفهوم الأبيـــرون ليشهد لقدرة انكسماندر العجيبة على التجريد الذى لم يعرف له مثيل من قبل).(66)

انكسمانس Anaximenes:-

ظهر ما بين (588 – 524) ق.م

(إن انكسمانس سأل نفس السؤال البسيط والمفهوم عن أصل الكون، وجاءوا به أيضاً فى كـــلمة مفردة، لكن الكلمة كانت مختلفة، وكما نعلم أن طاليس وجد أن الماء محدد، مؤلف جداً مع طبيعته وأساليبه الخاصة، فى كلمة، مائى جوهرى جداً، وخيال فى كل الأشياء التى كان الماء هو كـــل نواياها وأغراضها، فإحتفظ بالنظرية أن المادة التى صنعت كل الأشياء لابد وأن تكون شيئاً أكثر تقلباً، أكثر تكيفاً، أكثر استطاعة لتغيير نفسها، وبالطبع مختلفة نظاماً وأجزاءاً).(67)

الهواء أصل الأشياء:-

(حـــاول انكســـمانس بنظريته هذه عن مادة العالم إثارة دهشتنا، بإتفاقه الودى بين آراء طاليس وآراء انكسماندر).(68) ذكر انكسمانس أن الهواء هو الأساس الأول.

اتفـــق انكســـمانس مع انكسماندر فى القول بأن مادة الطبيعة كانت واحدة وغير محددة، لكنه لم يتفق معه فى القول بأنها كانت غير معينة، لأنه حددها بقوله أنها الهواء.

(لكـــنه إختلف فى تخلخله وتكثفه مع الأشياء المختلفة. عندما يتخلخل الهواء ينتج النار، وعـــندما يكـــون متكـــثفاً ينـــتج الـــريح، ثم السحاب، ثم عندما يتكثف أكثر ينتج الماء، الأرض، الصخور، وأشياء أخرى. أيضاً يتمسك بالحركة الأبدية بواسطة التغيرات الناتجة، إذن كل الأشياء قد نتجت بواسطة كيفية التكاثف والتخلخل للهواء).(69)

---

(66) د. كريم متى – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 36.

(67) B.A. Fuller – A History of Greek philosophy – Thales to Democritus – V.I.- Henery Holt and Company – New York – 1923 – P. 87.

(68) Ibid – P. 92.

(69) Charles M. Bakewell – Source Book in Ancient philosophy – op. cit. – P. 7.
See also – Eduard Zeller – Outlines of the History of Greek philosophy – op. cit. – P. 30.

ويمكن القول إن إفتراض تولد الأشياء من الهواء بالتكاثف والتخلخل ينطوى على نتيجة عظيمة الأهمية من الوجهة العلمية.

ولــذا يكــون انكســمانس قد عاد إلى تقرير نفس المبدأ الذى قرره طاليس من قبل فى الإدعاء بمادة معروفة محددة، كمادة العالم الحقيقية، (وذهب خلف انكسماندر فى حسابه لتحولاته بواسطة طرق التكاثف والتخلخل. فالهواء الطبيعى بدا لإنكسمانس كمادة أولى، لأنه وقف كوسط بيــن الشــكل المتخلخل النار، والشكل المكثف الرطوبة، لذلك هنا مرة أخرى نجد لدينا الأضداد، الحار والبارد، كتحولات للهواء البدائى).(70)

(ومع نظرية التكاثف والتخلخل تقدمت فلسفة الطبيعيين أكثر وأكثر).(71)

كــان انكســمانس أكثر أهمية فى تصوره عما تصوره انكسماندر، (ويتجلى ذلك عندما نــرى الأول قــد أحيــا العلم مرة أخرى فى أيونيا. لأن فلسفة انكسمانس "متصلة بنفسها"، فتبنى انكساجوراس كثيراً من نظرياته الخاصة، وكذلك فعل علماء الذرة).(72)

(المدرســة الطبيعية لا تكتسب أهميتها إذن مما أنتجته، بل مما حاولته، فلقد حاولت أن تفســر العــالم تفســيراً عــلمياً يســتند إلى مشاهدة العالم الخارجى وملاحظته، بدلاً من التفسير الأســطورى الــذى كــان سائداً فى الفكر اليونانى من قبل، فلا غرابة أن يصف بعض مؤرخى الفلســفة الطــبيعية بأنها هى التى وضعت أساس "العلم الطبيعى"، وباعتبارها المادة قديمة وحية وقــادرة على التحول إلى صور الوجود المختلفة، بموجب ضرورة طبيعية، فإن هذه المدرسة قد بشرت بالواحدية المادية التى قال بها بعض الفلاسفة المحدثين فى تفسيرهم للوجود، تلك الواحدية الــتى ترد الأشياء إلى جوهر مادى واحد، وترى فى تطور هذا الجوهر من حيث الشكل والكم، الوسيلة التى تتكون بها الأشياء).(73)

ولمــا كانت المدرسة الأيونية وحدة تسلسلت من طاليس إلى انكسماندر إلى انكسمانس، وكانت تفسر أصل الموجودات بمادة واحدة طبيعية، (فإن انكسمانس أصبح يمثل نهاية ما تطورت

- Kathleen Freeman – The pre – Socratic philosophers – op. cit. – P. 65.
- John Burnet – Greek philosophy Thales to plato – op. cit. – P. 27.

(70) Margaret E.J. Taylor – Greek philosophy An Introduction – op. cit. – P. 17.

(71) Milton C,Nahm – Selections From Early Greek philosophy – op. cit. – P. 59.

(72) John Burnet – Early Greek philosophy – op. cit. – P.P. 78-79.

(73) د. حســن عــبد الحميــد – أسس الفلسفة – الفلسفة معناها وتطورها وأهم مشكلاتها – مكتبة الحرية الحديثة – القاهرة – 1993 – ص 79.

إليـــه مباحث المدرسة، وأضحت علماً عليها وملخصاً لمذهبها، وبخاصة فى خلق العالم، وتميزت المدرســـة بالنزعة العقلية العلمية المقابلة للتفسيرات الأسطورية. حقاً لقد كان عملاً خارقاً للمادة، ذلك الذى أبعد سلطان الأساطير عن تفسير أصل العالم والحياة).[74]

وهـــنا تظهــر دلالات القطيعة المعرفية فى منهج جديد هو استخدام الحس والعقل مقابل التفسير الأسطورى واستنتاج نتيجة جديدة هى تفسير أصل الموجودات بمادة واحدة طبيعية.

(يتميز الفكر الأيونى بثلاثة خصائص هى:

1- محاولـــة تفسير الظواهر الطبيعية تفسيراً طبيعياً. فالقيمة العلمية لهذه التفاســـير ليست بما تتضمنه بل مما تحذفه، أى أن أهميتها تتمثل فى منهج التفسير نفسه، أى محاولة هؤلاء الفلاسفة إيجاد أسباب طبيعية لهـــذه الظواهر، ومن حذفهم للتفسير القديم الذى يرجعها إلى أسباب وقوى خارقة.
2- طريقة الحوار والنقاش المستمر.
3- تقديم أول محاولة علمية لفهم مشكلة التغير).[75]

هيراقليطس Heraclitus:- (535 - 475)ق.م

يمكنـــنا تـــلمس الـــبدايات الأولى للـــبحث فى المعرفة لدى الفلاسفة اليونان، إبتداء من هيراقـــليطس وانـــتهاءاً بـــالمدارس الســـقراطية الصغرى، فكل هؤلاء الفلاسفة بحثوا فى وسائل المعرفة، وكيفية الإدراك.

المعرفة عند هيراقليطس:-

(أعـــطى هيراقـــليطس كثيراً من الإنتباه للقضايا المتعلقة بنظرية المعرفة، (حتى يمكن القـــول أنـــه يعـــد مؤســـس نظرية المعرفة فى اليونان قديماً، فثلث ما حفظ من كتاباته فخصص بالـــتحديد لمسائل المعرفة، والمعرفة مرتبطة عنده أوثق إرتباطاً بالكوزمولوجيا وبنظرياته حول علم الجمال والأخلاق).[76]

(لاحـــظ هيراقليطس أن الأشياء تتغير بعضها إلى بعض بصورة دائمة، فاستنتج أنه لا يمكـــن جعل أحدها جوهر الأشياء، وعليه فلا يمكن أن يكون الماء أو الهواء أو أى عنصر آخر

---

(74) د. أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – مرجع سابق – ص 69،68.

(75) د. محمد فتحى عبد الله – الإتجاه التجريبى فى فلسفة أرسطو طاليس – مرجع سابق – ص 59.

(76) كيسيديس كيسيدب – جذور المادية الديالكتيكية – هيراقليطس – ترجمة حاتم سليمان – دار الفارابى – ص 249.

جوهــر الأشــياء لأنها دائمة التغير).[77] لذلك ذكر هيراقليطس أن النار هى المادة الأولى التى صدر عنها العالم، (وعلى توحيده للمادة أمام هيراقليطس (ربما بدون تفصيل) علم طبيعى وأصل للأســلوب الطــبيعى. هو أيضاً كان لديه حسن النظرة الفطرية للإنسان وللروح الإنسانية، ولقد إحــتوت شذراته على قضايا تعلم اللاهوت الغير عادى. وبذلك أخذ هيراقليطس مكانه على لوحة العلماء الأيونيين).[78]

(وتطالعــنا كوزمولوجيا هيراقليطس بتلك الفكرة، التى تتردد أصداؤها فى مذاهب جميع الفلاســفة الملطيين، فكرة الإستقلال الذاتى للعالم الذى لم يخلقه أحد من الآلهة أو من البشر).[79] بيــد أن هيراقليطس يضيف إليها قسمات جديدة، أو فلنقل أنها جديدة بالنسبة لنا، نرى أن من هذه القسمات إزدراء بالبحث الدقيق والتحرى المفصل، وبالتضلع فى علوم وفنون شتى).[80]

(تقــوم المعــرفة عند هيراقليطس على الحواس التى يذكر منها ثلاثة: البصر والسمع والشم، وأهما جميعاً البصر، ثم السمع، فالعين أصدق خبراً من الأذن).[81]

(والشم له علاقة وثيقة بدخان النار، فلو تحول كل شىء إلى دخان لميزته الأنوف).[82] (ولو إمتزجت النار بالبخور لسماها كل شخص حسب مزاجه)،[83] (والأرواح فى الجحيم تبقى لها حاسة الشم).[84]

إن هيراقــليطس لم يعترف بالحواس وحدها طريقاً للمعرفة، فهى ظن وخداع ولا تؤدى إلى اليقين، (وعليه فإنالحواس عنده تعبر أداة تعين العقل على إلتماس الحقيقة الخالدة، تلك الحقيقة التى لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق العقل).[85]

---

(77) د. حسن عبد الحميد – أسس الفلسفة – مرجع سابق – ص 79.

(78) Jonathan Barnes – The pre – Socratic philosophers Thales to Zeno – V.I. – London – 1979 – P. 61.
See also – Milton C, Nahm – Selections From Early Greek philosophy – op. cit. – P. 84.

(79) Herclitus – Frag. 20 (quot from kathleen Freeman, Ancilla to the pre – Socratic philosophers, A complete translation of the fragments in Diels: Fragmente Der vorso Kratiker – firsted., Alden Press – Oxford – 1948).

(80) أميــل بــرهييه – تــاريخ الفلســفة – الجزء الأول – الفلسفة اليونانية – ترجمة جورج طرابيشى – ط1 – دار الطليعة للطباعة والنشر – لبنان – 1982 – ص 74.

(81) شذرة رقم (10).

(82) شذرة رقم (27).

(83) شذرة رقم (36).

(84) شذرة (38).

أنظر – د. محمد فتحى عبدالله – المعرفة عند الفلاسفة اليونان – الدلتا للطباعة والنشر – الأسكندرية – 1992 – ص1.

لكــن الحواس لا تحكم على الأشياء فهى لا تعدو أن تكون نوافذ للمعرفة، (ولذلك كان إدراكــنا فى اليقظة أفضل من إدراكنا فى النوم، لأننا فى النوم نقطع صلتنا بالعالم الخارجى، ما عــدا استنشــاق الهواء، ولكن الحواس لا تفيدنا إلى معرفة الظواهر المتغيرة، أما معرفة الكلمة أو القــانون فــالذى يدركه هو العقل أو البصيرة وعلينا أن نبحث فى أنفسنا عن ذلك العقل، ويمكن بذلــك أن نعــرف حقيقــة القــانون لأن العقل الذى فينا جزء من العقل الإلهى. غير أن إقتصار الفيلســوف على النظر فى نفسه فقط لا يؤدى إلى كمال المعرفة، إذ أن الحقيقة فى إدراك وحدة الأضداد فى جميع الأشياء، وفى المشاركة مع غيرنا مع الناس، لأن الفكر عام مشترك).[86]

أى أن المستيقظين كلهم يشاركون فى عالم واحد عام، لكن عندما ينامون فإن كل إنسان يتحول إلى عالم خاص به.

يفــرق هيراقــليطس بين الحواس والعقل، وينظر أن تكون الحواس سبيلاً إلى المعرفة الحقــة، إنما هى أداة يستعين بها العقل على إلتماس الحقيقة، (وهذه الحقيقة لن تكون يوماً حينما تــنقله الحـــواس من صور، بل يدركها العقل وحده بالتوصل إلى حقائق منها بالإلهام. ولكنه فى حــالات معيــنة كان يشيد بالحواس لأنها أعضاء تمثل القنوات التى من خلالها تتصل باللوغوس بطريقة أولية فى تميزها).[87]

نجد أ، الحواس عنده مسئولة عما ألقى فى روع الإنسان من خدعة الدوام أو الثبات الذى يشبه الأشياء، أما الصيرورة أى التغير فهى حدث لا يقوى على إدراكه إلا العقل.

الصيرورة والحرب:-

يقول هيراقليطس "إنك لا تستطيع أن تخطو فى نفس النهر مرتين"،[88] لأن كل شىء فى تحرك، وأنه لا يوجد شىء فى ثبات، وذلك بالمقارنة ببقاء الأشياء فى فيضان النهر.

(فأنت لا تستطيع أن تخطو فى نفس النهر مرتين، لأنه لا شىء يظل هو نفسه من لحظة واحدة للحظة التالية. فالماء الذى خطوت فيه منذ لحظة قد حمل بعيداً أسفل الجدول، وماءٌ جديداً قد أخذ مكانه).[89]

---

(85) W.K.C. Guthrie – A History of Greek philosophy – V.I. – op. cit. – P. 427.

(86) د. محمد فتحى عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 2.

(87) W.K.C. Guthrie – A History of Greek philosophy – V.I. – op. cit. – P. 431.

(88) Heraclitus – Frag. 41-42 (Freeman).
See also – B.A.G. Fuller – History of Greek philosophy – V.I. – op. cit. – p. 124.

(89) John Mansley Robinson – An Introduction to Early Greek philosophy – op. cit. – P. 90.
See also – Karl Jaspers – The Great philosophers – op. cit. – p> 13.

(آراء هيراقـليطس فى الصـيرورة هى التى جعلت من هيراقليطس القمة التى وصلتها الفلسـفة الأيونيـة الأولى. بـل إن هناك من يرد الفلسفة الهيراقليطية كلها إلى فكرة الصيرورة. والصـيرورة عند هيراقليطس لا يمكن أن تفهم بدون التعارض والتضاد، لأنها تقوم أساساً على التضـاد بيـن الأشياء، والأشياء المتضادة يتحول بعضها إلى بعض لتكون الوجود الحقيقى القائم عـلى صراع الأشياء بعضها ضد البعض الآخر، فعالم هيراقليطس لا يعرف السلام، لأن السلام يلغى الصراع).[90]

(فالصـراع أى الحـرب هو أصل الأشياء كلها وملكها، وهو الذى جعل بعضها آلهة، وبعضـها بشـراً فيهم العبيد والأحرار).[91] فالحرب فى نظر هيراقليطس هى التجربة الفلسفية الأولى، (فدعـا عن طريق الفكر إلى ثورة دينية وسياسية، فالحرب هى القانونَ، هى الكلمة، هى الله، وقد صرح بذلك بقوله (الله هو . . . الحب والسلم)).[92]

نجد أن الحرب بين الأضداد فى الأشياء عند هيراقليطس عدل إذ يقول: (ينبغى أن يعلم الناس أن الحرب شىء عام وهو عدل، وأن الأشياء تكون وتفسد عن طريق الحبر).[93]

(لكـن إذا نظرنا إلى الصلة بين القول بأن الأشياء دائمة السيلان، وبين القول بأن المبدأ الأول هو النار، وجدنا أن هيراقليطس لم يصل إلى هذا الإستنتاج عن طريق استدلال منطقى بل عن طريق الخيال، فكان نوعاً من الإدراك الوجدانى استطاع أن يدرك فيه، بنظرة واحدة، الصلة بين دوام السيلان هذا).[94]

اللوغوس – القانون:-

(الكـلمة فى اللغة اليونانية تعنى لوجوس logos، وقد تطور معناها على مر العضور، واختـلف المـترجمون فى نقـلها، فبعضهم يترجمها الكلمة Ward مثل برنت وبيجر، وبعضهم يـترجمها القـانون Low مثل فريمان. العقل عند هيراقليطس بصيرة تعتمد على الإلهام ويسميه phronein، وهـذا العقـل يعـنى فى ذلك العصر التفكير المستقيم، أو العقل السليم الذى يتصل بالسـلوك الخلقى، واللفظة من هذا الوجه أليق بالمعرفة الدينية والأخلاقية، وتدل اللوجوس أيضاً عـلى معـنى سياسى إلى جانب معناها الدينى والأخلاقى، ويتضح ذلك من عبارات هيراقليطس

---

(90) د. حسن عبد الحميد – أسس الفلسفة – مرجع سابق – ص 83.

(91) Heraclitus – Frag. 44 (Freeman)
See also – Karl Jaspers – op. cit. – P. 16.

(92) د. أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – مرجع سابق – ص 122.

(91) (93) Heraclitus – Frag. 62 (Freeman)

(94) د. عبد الرحمن بدوى – ربيع الفكر اليونانى – ط1 – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – 1969 – ص 142.

المختـلفة التى تؤكد فيها اشتراك الكلمة بين جميع الناس، وبذلك يكون هيراقليطس أول من فطن إلى الوظيفة الإجتماعية والسياسية للكلمة).[95]

هنا نجد دلالة على وجود قطيعة معرفية هى التطور فى اللغة ومعانيها.

(اللـوغوس شـمل فكرة السبب والحكمة فى العالم. ولا يجب أن نفهم من هذا، أن هيراقليطس اعتـبر اللوجوس كإله شخصى أو عقل إلهى. هو ببساطة شعر أن فى السيلان والنار يوجد الشىء الذى يـتجاوب مـع رغبة الإنسان فى المعرفة وتأييد لدعائه للمعرفة، فالعالم هو عالم عقلى، ومن الممكن فهم طـرقه. وهـذه صفة إيجابية نظامية وذكية للأشياء استجابت للفكر، وهو القسم المكمل لحكمته وفلسفته، بالإضافة إلى أن اللوغوس حمل معه تصور العدالة والصواب).[96]

(ومنه يمكن أن نجد فى اللوجوس الدليل الحى لميل العقل اليونانى لكى يفكر فى تأسيس الكون على فترات سياسية وإجتماعية).[97]

(أدرك هيراقليطس اللوغوس كتفكير فتح الطريق لإدراكات جديدة).[89] (فالحقيقة الأولى ليسـت فى النار، بل فى الكلمة أو فى القانون الذى يجمع بين الأضداد، وهو قانون فى الطبيعة، وكلما كان أخفى كان أصدق، وهذا كله لا ينفى أن الوجود متغير، وأن إدراكما له يجب أن يكون فى تغيره وكثرته وفى وحدته فى آن واحد).[99]

نجـد أن رأيـه فى الوجـود يمتد فيشمل إتجاهه فى المعرفة "فنحن أنفسنا بحسب هذه النظرية لسنا إلا حداً متغيراً بينه وبين الأشياء الأخرى، ما لا نهاية له من علاقات".

(يقول هيراقليطس أن المعرفة لا تتم إلا باليقظة والإنتباه والإعتماد على الحواس، ويذكر أنه يقدر موضوعات البصر أكثر من أى شىء آخر، ولكن الحس وحده لا يكفى إن لم يكن وراءه تفكيـر وتعقـل وفهـم. لذلـك يقول "أن الأعين والآذان مضللة لمن كانت نفوسهم رديئة" فيؤكد ضـرورة تعمق الإنسان فيما وراء الظواهر المحسوسة إلى معان تحتاج إلى فهم وتعقل وإجتهاد فى التفكير المجرد).[100]

فالـلوغوس بالنسـبة لهيراقليطس مبدأ عام، هو سبب التناسق والتوازن والإنسجام فى إنسـياب مستمر للوجود، وفى نفس الوقت يعتبر وحده الحياة والعقلانية. هذا من أهم ما ساهم به هيراقليطس فى تراثنا الفكرى.

---

[95] د. أحمد فؤاد الأهوانى – مرجع سابق – ص 116،117.
[96] B.A.G. Fuller – History of Greek philosophy – V.I.– op. cit. – P. 130-131.
[97] Ibid – P. 132.
[89] Karl Jasper – The Great philosophers – op. cit. – P. 18.
[99] د. أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – مرجع سابق – ص 125.
[100] د. أميرة حلمى مطر – الفلسفة عند اليونان – دار النهضة العربية – القاهرة – 1968 – ص 61.

(فهــو يقــول "لا تستمعوا إلى بل إلى الكلمة "اللوغوس"، وأن من الحكمة أن ندرك كل الأشياء واحدة"). [101] "أن الحكمة واحدة وهى أن نعرف العقل الذى به تتحرك كل الأشياء خلال كل الأشياء". [102]

نرى أن هيراقليطس لم يعتمد على المعرفة الحسية كل الإعتماد، بل يجعلها مساندة للعقل لأن الحقيقــة لا تظهــر للحواس، ثم أوضح أن هناك معرفة أسمى من المعرفة الحسية والمعرفة العقــلية، وهى المعــرفة الحدسية (التى لا يصل إليهــا إلا الحكيــم، ذلك بمعرفتــه للوغــوس (العقــل الكــلى). مــن كــل ذلك نجد أن هيراقليطس قد آمن بوجود اللوغوس، وأنه هو الحقيقة الموضوعية، واعتبر نفسه الملهم والمبشر بتلك الحقيقة). [103]

(وحيــث كــانت حقيقة مؤلفه من طرفين أو ضدين، فهى نسبية إذا نظرنا إليها فى شطر منها فقط، أو فى نوع من أنواع الكائنات دون النظر إلى العالم بأسره. ومعرفة هذه النسبة الثابتة التى تربط بين الأضداد وهى الحكمة). [104]

(ويــرى هيراقليطس أن الفكر، أى فهم الأشياء هو قاسم مشترك بين الجميع، ويرى أن الوعى الفردى لا يصبح عقلياً إلا بالإرتباط المتحد بإستمرار مع العقل الكونى). [105]

(ويــرى الفيلسوف فى الفكر (الفصيلة الأسمى) (ب12). وفى الشذرة 134، يقول "إن التعــليم هــو شمس أخرى بالنسبة للمتعلمين"، والتعليم هو كل معرفة لا ينالها إلا القليلون، وهم الأكثر حكمة (ب118)). [106]

(ويقول هيراقليطس (أن النائمين هم المشاركون والصانعون لأحداث العالم (ب75)، وأن كــل شــخص مستيقظ يرى ما يراه الآخرون، وهذا يعنى أن الكون مشترك بين الجميع، أما عند النوم فكل يعيش فى عالمه الخيال الخاص، والحقيقى هو ما يراه المستيقظ أما النائم فما يراه خيال ذاتى). [107]

---

[101] Heraclitus – Frag. 1. (Freeman).
[102] Heraclitus – Frag. 19. (Freeman).
[103] W.K.C. Guthrie – A History of Greek philosophy – V.I. – op. cit. – P.P. 425-426.
[104] د. أحمد فؤاد الأهوانى – مرجع سابق – ص 126، 125.
[105] ثيوكاريس كيسيديس – جذور المادية الديالكتيكية – هيراقليطس – مرجع سابق – ص 265.
[106] نفس المرجع – ص 264.
[107] نفس المرجع – ص 266.

نحن إذا نظرنا نظرة عامة إلى مذهب هيراقليطس من الناحية التاريخية، وجدنا أنه جديد كل الجدة، (لأنه أول مذهب قال بالتغير الدائم المطلق، وجعل من التغير فى الكيف تغيرا مستمراً، الأســاس فى الوجود، كما أن، فكرته فى الأضداد، وفى أن، كل شيء يحوى ضده وأن الأضداد هى هى نفســها، نقــول إن هيراقليطس كان فى كل هذا صاحب فكرة جديدة، كان لها أكبر الأثر فيما بعد فى تاريخ الفلسفة، وقد أثر فى كل اللذين قالوا بالتطور، وكان على كل فيلسوف أتى بعد هيراقــليطس أن يحسب حساباً للتغير الدائم للأشياء إلى جانب فكرة الثبات الدائم).(108) هنا أيضاً دلالــة عــلى وجود قطيعة معرفية وهى ظهور مفاهيم وأفكار جديدة وهى فكرة الصيرورة وفكرة الأضداد.

(اســتنتاجات هيراقــليطس أثبتت أن لها مغزى وأهمية أكثر للمشاكل، أكثر من هؤلاء الذين إهتموا بالطبيعة الحقيقة).(109)

الفيثاغوريون The Pythagoreans:-

أُطلق عليهم هذا الإسم نسبة إلى زعيمهم فيثاغورس Phthagoras (572-497) ق.م، وهو شخصية قوية رائعة تستوقف النظر بين صفحات التاريخ.

(مــن المهــم أن نلاحــظ أن الجماعــة الفيثاغورية ليست أساسً مدرسة للفلسفة على الإطلاق، فلقد كانت فى الحقيقة نحلة دينية وخلقية، إنها جماعة للمصلحين الدينيين، لقد كانوا على صلة وثيقة بالنحلة الأورفية وأخذوا منها الإيمان بتناسخ الأرواح بما فى ذلك تناسخ أرواح الناس فى الحيوانــات. لقــد كانت جماعة صوفية، وطور الفيثاغوريون الطقوس والإحتفالات والأسرار الخاصــة بهــم. ولقــد فرضــوا التحكم الأخلاقى فى النفس ودرسوا الفنون والحرف والرياضة والموســيقى والطــب، ولقــد كــان تطويـــر الرياضــة عند اليونانيين الأوائــل من عمــل الفيثاغوريين إلى حد كبير).(110)

جوهر نظرية الفيثاغوريين هو الإقتراح أن طبيعة الأشياء هى العدد، (لا يوجد أى شك فى أن الفيثاغوريين قد توصلوا إلى هذا الإقتراح من خلال دراساتهم الموسيقية، التى ساهمت فى

---

(108) د. عبد الرحمن بدوى – أفلاطون – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – 1979 – ص 143.

(109) John Lewis – History of philosophy – first printed – The English University Press LTD – London – 1962 – P. 27.

(110) وولترســتيس – تــاريخ الفلســفة اليونانيــة – تــرجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد – ط1 – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – لبنان – 1987 – ص 33،32.

صياغة مبادئ أخلاقية).[111] (وأن العدد كان بالنسبة لهم شيئاً هاماً مختلفاً عن الماء عند طاليس، أو الأبيرون عند انكسماندر، أو الهواء عند انكسمانس، أنه كان شيئاً غير المادة، ومميز عنها على الرغم من إتصاله القريب منها، فهى الشيء الذى حدده وأعطاه شكله).[112]

يرى فيثاغورس أن الشيء الذى يجعل الروح تمتاز بالألوهية والقداسة هو العقل والقدرة علـى المعـرفة. فمن الخطأ والإنحراف تجاهل المعرفة الفيثاغورية، وما كان لهذه المعرفة من مكانـة سـامية فى الأفكار والعلوم اليونانية، حيث أصبحت مدرسة عرفانية حقة، عمت تعاليمها وإرشاداتها كافة البلدان اليونانية.

وإذا كانت الفيثاغورية قد قبلت جميع العبادات والطقوس القديمة، فإنها قد وضعت معانى وأسس عميقة للتطهير، واستخدمت الموسيقى لعمليات تطهير النفس، كما استخدمت الطب والدواء والألعاب الرياضية لتطهير الجسد.

(تأثـر الفيـثاغوريون بفكـرة التناسخ التى أخذوا بها ليحدوا من الجسد، ولكى تعطيه مقاومـة ضد التأثيرات الخارجية وتجعله آله فعالة للعقل. نحن نرى أن فكرة التطهير كانت تكيفاً آخـر للفيثاغوريين، عندما أتت لتعنى بأنه لم يعد تطهير الروح من التأثيرات المادية لكنة تطهير للروح بالعلم والموسيقى).[113]

(فالنظرية أو العلم هو أعظم تصفية، وكل من يهب نفسه للدرس وينقطع للبحث. يصبح الفيلسوف الأكثر دراية بالحقيقة، وقد تطور فكرة التطهير وسارت فى هذا الطريق العلمى، فأخذوا بها الفيثاغوريون المتأخرون، وإتبعها سقراط كما نرى فى محاورة فيدون، وأصبحت محور فلسفة أفلاطـون ومعظـم أصـحاب المذاهـب الروحية حتى اليوم).[114] هنا أيضاً توجد فكرة جديدة واستنتاج جديد هى فكرة التطهير وهى دلالة على وجود قطيعة معرفية.

(من المحتمل أن فيثاغورس كان أول رجل فى التاريخ بنى نظرياته ببرهان، لكى يتخذ التقدم المنظم للهندسة كعلم، فالعقليات التى وحدها فى العلم، عقليات بسيطة كانت للتأثير على كل

---

[111]Eduard Zeller – outlines of the History of Greek philosophy – op. cit. – P. 35.
See also – John Burnet – Early Greek philosophy – op. cit. – P. 107.
- Reginald E. Allen – Greek philosophy Thales to Aristotle – op. cit. – P.7.
[112]Eduard Zeller – op. cit. – P. 36.
See also – Margaret E.J. Taylor – Greek philosophy An Introduction – op. cit. – P. 19.
[113]Eduard Zeller – op. cit. – P. 33-34.
See also – John Burnet – Early Greek philosophy – op. cit. – P. 97.
- John Burnet – Greek philosophy Thales toplato – op. cit. – P. 41.
[114] د. أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – مرجع سابق – ص 80.

مظهر من مظاهر الفن والفكر اليوناني، فهو إكتشف وشرح ما يسمى بالنظرية الفيثاغورية، وهي مـــربع الوتر يساوى مجموع مربعى الضلعين الآخريين فى المثلث القائم الزاوية).[115] إن ظهور نظرية جديدة غاية فى الأهمية هى دلالة أخرى على ظهور قطيعة معرفية هنا، (كما أنه أول من اســتخدم كــلمة فلسفة).[116] (إذ قال "لست حكيماً فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة، وما أنا إلا فيلســوف، أى محــب للحكمة". وكان رياضياً وموسيقياً، ولعل أهم آثاره أنه برهن على أن قوة الأصــوات تابعة لطول الموجات الصوتية. فبين أن الأنغام تقوم خصائصها بنسب عددية ويترجم عنها بالأرقام، فوضع للموسيقى علماً بمعنى الكلمة بإدخال الحساب عليها).[117]

كـــانت الفيثاغورية جماعة دينية أخلاقية صوفية. حاول أصحابها أن يبتعدوا عن الحياة المضــطربة التى كانت تحياها بلاد اليونان فى ذلك العصر، لكن هذا الطابع الأخلاقى العملى لم يكــن هو الطابع الذى ساد تفكيرهم العلمى، بل الأحرى أن يقال أن تفكيرهم العلمى هو الذى أثر على تفكيرهم الأخلاقى، وأنهم بدأوا بالعلم كى ينتهون إلى الأخلاق.

(دخــلت الفلســفة إبــتداء مــن الفيثاغورية مجالاً آخر، فبدلاً من أن كانت مجرد حب اســتطلاع أو علم، صارت طريقاً للحياة أى ديناً فى ذاته، فقد حول فيثاغورس لأول مرة الفلسفة إلى شىء يمكن أن ندعوه ديناً أو طريقاً للحياة).[118]

(إن الفيثاغوريين لم يصنعوا أخلاقاً بالمعنى الحقيقى بالرغم من أنهم كانوا يسيرون على قواعــد عــلمية معينة. وكانت نظرياتهم العلمية مختلطة بطابع أخلاقى، ويتضح هذا من نسبتهم للأعداد وصفات أخلاقية معينة، وليس معنى هذا أنهم قد وضعوا علم الأخلاق، إذ أنهم لم يفكروا تفكيراً نظرياً فى الأسس النظرية التى يجب أن تقوم عليها قواعد السلوك الأخلاقى.

ومــن هــذا نســتطيع أن نقول إن الفيثاغوريين لم يضعوا علم الأخلاق، بل هم سلكوا فحسب سلوكاً أخلاقياً علمياً).[119]

---

(115) Reginald E. Allen – op. cit. – P. 8.
See also – Kathleen Freeman – The pre – socratic philosophers – op. cit. – P. 82.
- John Burnet – Early Greek philosophy – op. cit. – P. 105.

(116) John Burnet – Greek philosophy Thales to plato – op. cit. – P. 42.

(117) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 22.

(118) د. محمــد فــتحى عــبد الله – المدرســة الفيثاغورية – مصادرها ونظرياتها الدار الأندلسية للطباعة والنشر – الأسكندرية – 1989 – ص 85.

(119) نفس المرجع – ص 84.

كما كان للفيثاغوريين أعظم الأثر فى تاريخ الفلسفة اليونانية، فبإعتراف الفلاسفة اليونان أنفسـهم يكـاد أغلـبهم يذكر أثر الفيثاغوريين عليه، (سواء كان هذا التأثير إيجابياً كما نجد عند أبنادوقليس وسقراط وأفلاطون، أو سلبياً كما يظهر عن الأيليين والسفسطائيين وأرسطو.

ولقد أثر فيثاغورس على أفلاطون، فأخذ عنه نظريته فى تناسخ النفوس).(120)

تعد الفيثاغورية نهضة عظيمة متعددة الوجهات، (فهى نحلة دينية كانت أصدق نظراً فى الديـن مـن الأورفية، وهى مذهب فلسفى يعد أول محاولة للإرتفاع عن المادة التى وقف عندها فلاسـفة أيونيـا، ولفهـم العالم بقوانين واضحة ونسب عددية معينة، وهى مدرسة علمية عنيت بالرياضـة والموسـيقى والفـلك والطب، وعرفت ببضع قضايا حسابية وهندسية، ووضعت فى الهندسة ألفاظاً اصطلاحية، وهى جماعة ترمى إلى إقرار النظام فى المدينة على أيدى الفلاسفة).(121) وضع الفثياغوريين للألفاظ الهندسية الاصطلاحية هى دلالة على وجود قطيعة معرفية وهى وضع لغة جديدة ومنهج جديد.

نجـد أن الفيثاغوريين قد توصلوا إلى المعرفة العقلية، فوضعوا الأعداد مجردة كمنظمة للوجود، وهم أول من وضعوا الفكر الميتافيزيقى المجرد عن الحواس، وكذلك اعتقدوا فى المعرفة الحدسية، وتوصلوا عن طريق الرياضى الروحية إلى التصوف.

الأيليون The Eleatics:-

(لقـد كـنا نتـناول حـتى الآن مذاهب فكرية فجة، لا يمكن أن نتبين فيها بذور الـتفكير الفلسـفى إلا فى ظـلمة. والآن فإننا مع الأيليين يمكن أن نخطو لأول مرة على أرض الفلسـفة الحقة، فالأيلين هى الفلسفة الحقة الأولى، وفيها ظهر العامل الأول للحقيقة مهما يكن شاحباً وواهياً وغير دقيق، فالفلسفة ليست تجميعاً بسيطاً للتأملات المتفرقة التى قـد ندرسها بترتيب تاريخى بل بالعكس، إن تاريخ الفلسفة يمثل خطاً محدداً للتطور، إن الحقيقة إنما تكشف نفسها تدريجياً مع الزمن).(122)

اكزينوفان Exenophanes:-

(ولد 576 ق.م)

(كان اكزينوفان – قبل كل شىء – مصلحاً دينياً وإجتماعياً، وكان كاتباً للشعر المصبوغ بصبغة قوية من الإنعكاس الفلسفى والأدبى، وأصبح المؤسس للمدرسة المعروفة بالمدرسة الأيلية،

---

(120) نفس المرجع – ص 86.

(121) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 26.

(122) وولترستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 38.

ويبدو أن إهتمام اكزينوفان بالتأمل كان تالياً على إهتمامه الرئيسى كمصلح أخلاقى ودينى).[123]
نـــتجت مشـــكلة جديـــدة من المادة الأولى التى أقامها الطبيعيون، وحاولوا الإجابة عن سؤال: ما الطـــريقة التى أنتجت تعدد وإختلاف الموجودات الفردية من الواحد الذى كان الأساس لكل شيء (نـــادراً مـــا كـــانت تلاحظ صعوبة إيجاد حل له فى ذلك الحين، لكنها الآن تطلبت حلاً، فمشكلة الواحـــد والـــتعدد، الوجود والصيرورة، السكون والحركة أصبحت محوراً للمناقشة، التى اتخذها الأيليون وهيراقليطس).[124]

اكزنيوفان والتوحيد:-

(لـــم يهـــاجم اكزينوفان عدم وجود أى رفاهية للمواطنين الأيونيين فقط، لكنه تجرأ فى وضـــع يديـــه على أكثر القوى تقديساً عند الشعب اليونانى هوميروس وهزيود، بسبب إظهارهم الآلهة فى صورة البشر).[125]

(لقـــد ذكر أن هوميروس قد نسبا إلى الآلهة، كل الأشياء التى كان فيها خزى وفضيحة بين البشر، واختلاس وخداع الواحد للآخر).[126]

اعتبر اكزينوفان أن الإله حساس، وذلك بدون وجود أى أعضاء خاصة للإحساس، ولقد سيطر على كل شيء بتفكيره العقلى، وأطلق عليه "إله واحد"، فيعتبر اكزنيوفان موحداً بالله، وهذا بالتأكيد مختلف عن الفهم العام للكلمة.

(الحقيقـــة هى أن تعـــبير إلـــه واحد أيقظ كل الكيفيات المشاركة فى عقلنا، التى لم تكن موجـــودة لـــدى اليونانيين فى ذلك الوقت. وما كان يهم اكزينوفان حقاً هو إنكار البقاء لأى آلهة. وكلمة إله واحد لم تكن تعنى الإله لكنها تعنى العالم).[127]

(وصف اكزينوفان الإله الواحد فقال: "أنه كله بصر، كله عقل، كله سمع").[128]

(أيضـــاً هو لا يذهب من مكان إلى مكان فهو موجود فى كل مكان بدون أن يتحرك، إذ لا يليق به أن يتحرك).[129] (ولكنه وبدون جهد، يحرك جميع الأشياء بقوة العقل وحده).[130]

---

[123]Margaret E.J. Taylor – Greek philosophy An Introduction – op. cit. – P. 20.

[124]Eduard Zeller – outlines of the History of Greek philosophy – op. cit. – P. 41.

[125]Ibid – P. 42.

[126]Exenophanes – Frag. 11. (Freeman)
See also – T.V.Smith – philosophers Speak for Themselves – The University of Chicago Press – Chicago – 1934 – P. 14.

[127]John Burnet – Early Greek philosophy – op. cit. P. 128.

[128]Exenophanes – Frag. 24. (Freeman)
See also – Alexander P.D. Mourelatos – The pre – Socratics – op. cit. – P. 31.

[129]Exenophanes – Frag. 26. (Freeman).

ذكــر اكزيــنوفان أن الإله الواحد، وهو لا يشبه الإنسان، لا فى الجسد ولا فى العقل، تأثيره يكون بوسائل التفكير فقط، (هذا ليس إله هوميروس أو هزيود، أنه كان "إله الفلاسفة"، إله انكسماندر وانكسمانيس، وهو ولد من انعكاس طبيعة الأشياء).(131)

(كــانت لغة اكزينوفان هى لغة الشعر، لكن الإله الواحد الذى يتكلم عنه، لم يكن نتيجة للتخيل الشعرى، بل كان نتيجة للسبب، لرؤية عقلية لأمر العالم نفسه).(132)

كان لأكزينوفان أهمية أكبر كعالم للإنسان والبشرية، لأنه أدرك فكرة التقدم العقلى لتقدم نوع الإنسان، لقد كان أول من أدركها كمخلوقات ذاتية للإنسان.

(وأعظــم إنتاج له أنه لم يتجه للإلحاد، لكنه ظهر فكرة الألوهية من آخر آثار الأخطاء الإنســانية، وهكــذا لم يوضح الطريق للتصور العميق للألوهية فقط، ولكن للتقوى الحرة من كل الخرافات – مثل علم الغيب – أيضاً، المادة التى كانت فكر وسلوك أخلاقى.

هــذا الفيلســوف كان أول من تعرف على علم اللاهوت فى العالم مع الوجود الذى لا يــتغير، والأول فى إعطاء الفكر المميز المعتمد الإدراك بالشعور، ظهر بوضوح كمؤسس لإتجاه جديد فى الفلسفة اليونانية).(133)

نجــد أن اكزينوفان تخلى عن جميع المفاهيم الشعبية والأسطورية التى توارثها اليونان عــن شعرائهم وحكمائهم القدماء، وأدرك للمرة الأولى فى تاريخ الفكر اليونانى ضرورة الفصل بيــن عــالم الآلهة وعالم البشر، ناهيك بتنزيهة الآلهة عن الصفات البشرية التى نسبتها الديانات الأسطورية لها دون حرج. هذه دلالة أخرى على وجود قطيعة معرفية.

(توقــف اكزينوفان فى باب المعرفة عند الظن، ذلك فى قوله "أن الآلهة حقاً لم توح إلى البشر بجميع الأشياء منذ البدء، إلا أن بوسعهم إذا ثابروا على البحث، أن يكتشفوا ما هو أفضل".(134) أمــا اليقيــن فلم يكشف عنه أحد"، "ولم يوجد امرؤ يعرف حقيقة الآلهة وسائر الأشياء التى أذكــرها"(135)، وذلــك لسببين: الأول أنه حتى لو استطاع، فليس بوسعه إدراك ذلك، ولأن الظن (dokos) قد رسم لجميع الأشياء).(136)

---

(130)Exenophanes – Frag. 25. (Freeman).

(131)John Mansley Robinson – An Introduction to Early Greek philosophy – op. cit. P.P. 53-54.

(132) Ibid – P. 54.

(133)Eduard Zeller – op. cit. – P. 44.

(134)Exenophanes – Frag. 18. (Freeman)

(135)Exenophanes – Frag. 34. (Freeman)

(136) د. ماجد فخرى – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 33.

(اكزينوفان لم يقرر وحدانية الإله ، بل وحدانية العالم، الذى يبدو أنه كان عين الإله عنده، وهذا القول أصبح فيما بعد من أسس الفلسفة الأيليه، التى يقال أنه مؤسسها).[137]

(كان اكزينوفان أول من قال بقضية: "الواحد هو الكل"، لذلك إحتل مكانته فى الفلسفة، وحول هذه الفكرة، بنى بارمنيدس أسس الفلسفة الأيليه. إذن المبدع الحقيقى للمدرسة الأيلية هو بارمنيدس، غير أن بارمنيدس وجد بذوراً معينة فى تفكير اكزينوفان، وحولها إلى مبادئ فلسفية).[138] هنا أيضاً تظهر فكرة جديدة وهى قضية الواحد هو الكل.

بارمنيدس Parmenides:- ولد عام (514 ق.م)

(كان بارمنيدس أول فيلسوف عبر عن أسلوبه بلغة شعرية شعرية منظمة، فاسلافه انكسماندر وانكسمانس وهيراقليطس، كتبوا فى لغة نثرية، وكان بارمنيدس وأنبادوقليس هم اليونانيين الوحيدين الذين كتبا الفلسفة فى بيوت من الشعر).[139]

الوجود:-

وكما اعتبر طاليس الماء هو الحقيقة الواحدة، وكما اعتبر الفيثاغوريون العدد هو الحقيقة الواحدة فإن المبدأ الأول للأشياء - عند بارمنيدس - هو الوجود غير المختلط باللاوجود تماماً، وهو خال كلية من كل صيرورة. (وطابع الوجود يصفه بعلسلة من السلبيات، ففيه لا يوجد تغير، وليس له بداية ولا نهاية، وهو لا يظهر ولا ينقص. إن الوجود لا يمكن أن يصدر عن اللاوجود، ولا يصدر شيء من العدم. فمن العدم لا يصدر إلا العدم، هذه هى الفكرة الأساسية عند بارمنيدس).[140]

المعرفة:-

عند بارمنيدس تنشأ لأول مرة تفرقه ذات أهمية أساسية فى الفلسفة، هى التفرقة بين الحس والعقل. (يقول بارمنيدس إن عالم الزيف والمظهر، عالم الصيرورة، عالم اللاوجود هو العالم الذى يمثل لنا بالحواس، إما الوجود الحق والحقيقى فى نعرفه إلا بالعقل أو بالفكر. لهذا فإن الحواس عند بارمنيدس هى مصادر كل وهم وخطأ، ولا تكمن

---

(137) نفس المرجع - ص 34.

(138) وولترستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 39،38.

(139) John Burnet - Early Greek philosophy - op. cit. - P. 171.

(140) وولترستيس - مرجع سابق - ص 40.

أيضاً - Eduard Zeller - outlines of the History . . . - op. cit. - P.P. 49-50

الحقيقة إلا فى العقل. وهذا له أهمية كبرى لأن القول بأن (الحقيقة تكمن فى العقل، وليس فى عالم الحواس)، هو الموقف الأساسى فى المثالية).[141]

بحث بارمنيدس فى مشكلة المعرفة، أن الحواس تدلنا على أن الوجود متغير. فكيف نستطيع أن نفسر هذه المعلومات التى تقدمها لنا الحواس. (ومن أجل هذا فقد ميز فى قصيدته (فى الطبيعة) بين طريقين للمعرفة: طريق الحس وطريق العقل. الأول هو المعرفة الظنية أو الظن، والثانى هو المعرفة العقلية).[142]

ويقول أن الآلهة قد حذرته من الطريق الأول، فقد قالت له "عليك أن تبعد بفكرك عن هذا الطريق من البحث، ولا تجعل الألفة مع التجارب الكثيرة تدفعك إلى أن تلقى على هذا الطريق عيناً مبصرة، أو أذناً صاغية أو لساناً ناطقاً، بل أحكم بالجدل lógos على ما أنطق من براهين، فلا يوجد أمامك سوى طريق واحد مذكور، وهو طريق العقل".[143]

وبهذه التفرقة بين المعرفة العقلية وبين المعرفة الحسية، وضع بارمنيدس لأول مرة مشكلة المعرفة فى وضعها الصحيح. (فهو يفرق بين المعرفة الظنية أو الظن، وبين المعرفة العقلية. أما المعرفة الأولى فهى ليست جديرة بأن تسمى معرفة لأنها آراء وتصورات شعبية وهمية، بينما المعرفة العقلية هى وحدها المعرفة الحقيقية، لأن الحواس تصور لنا الوجود فى شكل تغير، والحقيقة تصبح تبعاً للحواس خيالاً وحلماً فحسب، على حين أن العقل هو الذى يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيقى).[144]

(لقد كان بارمنيدس أول من قرر صراحة أن الفكر هو الوجود، أو أن الوجود فكر).[145]

(وقد ناقش الأستاذ "رى" فكرة المنهج العلمى عند بارمنيدس، وانتهى إلى أن فلسفته النافذة كانت حجر الأساس فى المناهج العلمية حتى اليوم. ذلك أن المنهج العلمى يستند إلى مشاهدة الظواهر المحسوسة، ولكنه لا يقف عندها ولا يعتمد عليها وحدها، بل يرتفع منها إلى معقولات كلية وإلى قوانين ثابتة، وإلى صيغ عامة رياضية، هى أعلى من المحسوس واسمى منه، وتردك بالعقل لا بالحس. فإذا رجعنا إلى بارمنيدس، رأينا أنه يقابل بين العالم الحسى وبين العالم العقلى، ويجعل المظاهر الحسية أثراً لحقيقة معقولة لا

---

(141) وولترستيس – مرجع سابق – ص 41.

أيضاً – W.K.C. Guthrie – The Greek philosophers From Thales to Aristotle – op. cit. – P. 49

(142) ثيوكاريس كيسيديس – جذور المادية الديالكتيكية – مرجع سابق – ص 122،121.

(143) بارمنيدس – شذرة 1. Parmenides – Frag. 1.

(144) د. عبد الرحمن بدوى – ربيع الفكر اليونانى – مرجع سابق – ص 122.

أيضاً – Wallace I. Matson – A New History of philosophy – op. cit. – P. 34

(145) Karl Jasper – The Great philosophers – op. cit. – P. 25.

تــدرك إلا بــالعقل).[146] هنا نجد منهج جديد عند بارمنيدس أى دلالة أخرى على وجود قطيعة معرفية هنا وهى التفرقة بين الحس والعقل.

ممــا ســبق يتضـــح أن بارمنيدس قد قدم أول نقد لوسائل المعرفة، وهو نقد غاية فى الأهميـــة، بفصله الحواس عن ملكة التفكير التجريدى أى العقل. (وكأنهما ملكتان متميزتان كلية، فقــد هــدم الإدراك نفســه، فحســب رأيه أن كل ما تأتى به الحواس لا ينتج إلا أوهاماً والوهم الرئيســى الــذى تولــده تحديــداً هو كونها تحملنا على الإعتقاد بأن اللاوجود يوجد كذلك، وبأن للصيرورة نفسها وجوداً هى الأخرى).[147]

(وتكمــن جــدة فكرة بارمنيدس فى هذا المنهج العقلانى والنقدى، الذى كان بمثابة نقطة الإنطلاق لكل الجدلية الفلسفية فى بلاد الإغريق. فالموجود حالما نعمل الفكر فيه: يفرض علينا أن نقول عنه أنه موجود، ولا نستطيع أن نقول أنه غير موجود).[148]

(مــع بارمــنيدس ترتسم بجلاء معالم تيارين متضادين فى الفكر الإغريقى: من وجهة أولى: الوضعية الأيونية، الحدسية، التجريبية، الجاهلة بالرياضيات الفيزيقة. المعادية عداءً سافراً للأســاطير والتقاليد الدينية والعبادات السرية الجديدة، وبالتالى البعيدة عن أن تكون شعبية وغير الميالة أصلاً إلى أن تكون شعبية.

ومــن الجهــة الثانية: عقلانية بارمنيدس وفيثاغورس الساعية إلى بناء الوجود بالعقل، الــنازعة نحو الجدل، غير المتعاطفة مع التجربة المباشرة، والمحبة لهذا السبب للأساطير فى كل ما يتصل بالأساطير فى كل ما يتصل بالأشياء الحسية، والميالة إلى إعطاء مشكلة القدر إهتماماً كــبيراً، والشــعبية بطبيعة الحال والمالكة لحس الدعاية. يبدو أن التضامن المتلاحم بين العقلانية والخيال الأسطورى هو السمة البارزة لتلك المرحلة)[149]

(وتكمن أهمية بارمنيدس فى أنه وضع الإغريق على طريق الفكر المجرد، فجعل العقل يعمل دون الرجوع إلى الوقائع الخارجية، وأعلى من نتائج العقل فوق المدركات الحسية).[150]

---

[146] د. أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – مرجع سابق – ص 139،138.

[147] فــريدريك نيتشــه – الفلسفة فى العصر المأساوى الإغريقى، تقديم ميشيل فوكو، تعريب د.سهيل القش – ط2 – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – لبنان – 1983 – ص 73.

[148] أميل برهييه – تاريخ الفلسفة – الجزء الأول – مرجع سابق – ص 83.

[149] نفس المرجع – جــ1 – ص 85.

[150] W.K.C. Guthrie – The Greek philosophers From Thales to Aristotle – op. cit. – P. 49.

والمعــرفة عنده عقلية، فالعقل ينشد الوحدة والثبات، فالوجود عنده واحد ثابت. نجد أنها معرفة عقلية حدسية، ومن حيث طبيعة المعرفة فيمكن إعتبارها مثالية.

زينون الأيلى Zeno:-

يعد زينون ثالث المفكرين الرئيسيين فى المدرسة الأيلية. (ولقد أيد بارمنيدس فى مذهبه عــن الوجــود، غير أن نتائج زينون ليست بالجديدة، بل الجديد هى الأسباب التى طرحها للتدليل عــلى هذه النتائج، فهو فى محاولته لتأييد المذهب البارمنيدى من وجهة نظر جديدة أولى بأفكار محــددة عــن الطبيعة القصوى للمكان والزمان، وهى أفكار أصبحت منذ ذلك الحين ذات أهمية قصوى فى الفلسفة).[151]

(لقــد أبــدع زينون طريقة خاصة للوصول إلى الحقيقة، أو عرض الأخطاء التى كانت معــروفة مــنطقياً. أما غايته فكانت هى الدفاع عن نظريات بارمنيدس ضد الإعتراضات الناتجة بواســطة الإحساس العام، وأسلوبه فى الدفاع كان أسلوباً غير مباشر، لقد بدأ بالإدعاء بأن رؤية العوام للحقيقة كانت صحيحة، واستمرت لتظهر بأسلوب معقول منطقى).[152]

كــانت طــريقة زيــنون فى الواقع هى أخذ واحد من الإفتراضات الأساسية لخصومه، ويستدل منها على استنتاجين متناقضين).[153]

(وجــه زيــنون هجومه ضد الكثرة والحركة، وحاول بشكل غير مباشر أن يدعم نتائج بارمــنيدس بإظهار أن الكثرة والحركة مستحيلتان. لقد حاول أن يفرض على الكثرة والحركة إبراز تهافتها بإظهار أنهما قضيتان متناقضتان. لو إفترضنا حقيقتهما، أن أية قضيتين تناقض كل منهما الأخــرى لا يمكــن أن تكــون كلــتاهما صادقة، ولهذا فإن الفرضين اللذين منهما تنتجان الكثرة والحركة، لا يمكن أن يكونا شيئين حقيقيين).[154]

(كان لهذه الحجج والمجادلات ولهذا النوع من التفكير بشكل عام شأن خطير فى الفلسفة فى ذلك الحين، لأن المنهج الذى سار عليه زينون، كان منهجاً جديداً كل الجدة، مما جعل أرسطو يعــده مكتشف الجدل (أى المنطق)، والمشكلة التاريخية لهذه الحجج أكبر بكثير مما نتصوره لها مــن قيمة حقيقية، فقد أثارت مشكلة التغير والظواهر ووضعها فى أحد صورها، وكان على كل

---

(151) وولتر ستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 45.
(152) Margaret E.J. Taylor – Greek philosophy An Introduction – op. cit. – P. 31.
See also – Eduard Zeller – outlines of the History of Greek philosophy – op. cit. – P. 53.
(153) John Burnet – Early Greek philosophy – op. cit. – P. 313.
(154) وولتر ستيس – مرجع سابق – ص 45.

بــاحث فى الطــبيعة، أى فى التغير، أن يحسب لهذه الحجج حساباً).[155] (لكنه بالتأكيد تبنى كل رؤى بارمنيدس كأنما هى الطبيعة الصحيحة للحقيقة).[156]

ميليسيوس **Melissus:-**

(ولد 440 ق.م)

(كان ميليسوس أقل حظاً فى القدرة على الجدل إذا قورن بزميله زينون، كما أنه انحرف عــن مذهــب بارمنيدس، واختلف عنه بعض الإختلاف – على العكس من زينون – لأن الحجج الــتى يسوقها ميليسوس ليست مختلفة كثيراً عن حجج بارمنيدس نفسه، لأن ميليسوس يسير على نفــس المــنهج المباشر الذى سار عليه بارمنيدس، فيحاول أن يستنبط من نفس فكرة الوجود كل صفات الوجود).[157]

لقد أشير إلى أن ميليسوس ربما لم يكن عضو أصلى للمدرسة الأيلية، لكنه بالتأكيد تبنى كــل رؤى بارمنيدس كطبيعة صحيحة للحقيقة مع تصور واحد رائع، فهو يبدو أنه قد بدأ مقالته بالتأكيد على فرضية بارمنيدس أنه لا وجود للعدم Nothing is not.

(كان الوجود عنده مثل الوجود عند بارمنيدس، كان أبدياً كما كان الحال عند بارمنيدس، وقد أيد ميليسوس فرض بارمنيدس بقوله "أن كل شىء قد أتى من الوجود له بداية وله نهاية، وكل شىء لم يأتى من الوجود ليس له بداية وليس له نهاية").[158]

ألح ميليسوس إلحاحاً شديداً على عدم كفاية المعرفة الحسية، (ذلك أننا إذا ما جزمنا بأن هــذا الشــىء أو ذاك حار، فسيكون لزاماً علينا أن نصمم بالخطأ الإحساس الذى يصور لنا شيئاً حــاراً صــار بارداً، أى أن جميع الملاحظات التى على أساسها كانت تنهض صورة التغير فى الطبيعيات الأيونية).[159]

---

[155] د. عبد الرحمن بدوى – أفلاطون –مرجع سابق – ص 124.
[156] John Burnet – Early Greek philosophy – op. cit. – P. 324.
[157] د. عبد الرحمن بدوى – أفلاطون – مرجع سابق – ص 135.
[158] John Burnet – Early Greek philosophy – op. cit. – P. 424.
[159] آميل برهييه – تاريخ الفلسفة – جـ1 – مرجع سابق – ص 88.



تعقـيب

لقــد وضحنا فى الفصل الأول معنى القطيعة المعرفية عند جاستون باشلار، وذكرنا أننا سنفســر تــاريخ الفلسفة اليونانية تفسيراً يستند إلى فكرة التحولات الكيفية، فهناك قطيعة معرفية ظهرت فى التطور من التفكير الأسطورى إلى التفكير الطبيعى.

فلقد تولدت مع بداية القرن السادس روح جديدة، نمت ونضجت حتى أثرت على فروع كـثيرة من البحث والتحقيق، ويعد هذا الإتجاه رغبة فى فهم الأمور فهماً أكثر دقة، فهماً يستجلى الغموض الذى يغلف هذه الأمور، حتى يتيسر تفسيرها فى لغة عقلانية محدودة، وكان هذا الإتجاه يستهدف العثور على التغيرات المهمة التى ترجعها الأساطير إلى الآلهة.

إن مثل هذه الحركة الفكرية كانت حتمية فى شعب على قدر كبير من الذكاء، مثل شعب اليونان، إلا أن هذه الحركة كانت تستحثها تغيرات سياسية وإجتماعية.

لقــد حــاولت المدرسة الطبيعية أن تفسر العالم تفسيرا علمياً، يستند إلى مشاهدة العالم الخارجى الخارجى وملاحظته، بدلا من التفسير الأسطورى الذى كان سائداً فى الفكر اليونانى من قبل، وهى تعبر لنا عن بداية التفكير الفلسفى، فهى كانت محاولة للبحث عن الحقيقة الثابتة وراء الظواهر الطبيعية المتغيرة. بيد أنها منذ البداية طرحت سؤالاً يقول: ما هو الجوهر الأساسى الذى نشأت عنه الكائنات؟

وجــاءت إجابة طاليس على هذا السؤال أنه الماء، وعند انكسماندر أنه الانهائى، وعند انكسمانس أنه الهواء، ورد الفيثاغوريون ذلك إلى الأعداد، أما هيراقليطس فأجاب بأنه النار. فكان تحول التفســير الأسطورى إلى تفسير عقلى وهو منهج جديد لهو دلالة على وجود قطيعة معرفية عند الطبيعيين بالنسبة لما قبلهم.

لقــد اتخذت الفلسفة فى بحثها منهجاً كونياً، من حيث أنها راحت تسعى إلى الثورة على نظرية أكثر إقناعاً من الأساطير، التى كانت تفسر الظواهر الطبيعية والعادية بإرجاعها إلى قوى خفيــة، تعمل من خلفها تحركها وتنظم إطرادها، فكانت المبادئ الطبيعية خطوة تقدمية فى تاريخ التفكير اليونانى العلمى والفلسفى على السواء.

وقــد شهدت نهاية القرن السادس ق.م تطوراً فكرياً هاماً، حاول الفلاسفة بنتيجة تخطى التعليلات المادية أو الطبيعية التى اكتفى بها الأيونيون، والكشف عن مبادئ أو قوانين خارجة عن نطــاق الطبيعة، كان أولها العدد كما فى فلسفة المدرسة الرياضية التى أسسها فيثاغورس، تلاها فى المرحــلة اللاحقة مبادئ وقوانين مستمدة من معين التجريد النظرى البحت. فصحت دعوتها بالميتافيزيقية. وهذه استنتاجات جديدة وهى دلالة جديدة على وجود القطيعة المعرفية هنا.

إذا انتقلـنا إلى المدرسـة الأيلية، نجد أن محاولة اكزينوفان هى أول محاولة فى تاريخ الفلسـفة اليونانيـة لتخليص علم اللاهوت من آثار التفكير الأسطورى الذى صبغه به هوميروس وهزيود، واعتبر البعض اكزنيوفان بمثابة أول مفكر يونانى حقيقى نادى بالتوحيد، على أن وحدة الموجودات أو وحدة الموجود أصبحت هى قلب الفلسفة التى نادى بها بارمنيدس فيما بعد.

مـع المدرسـة الأيـليه، ومع بارمنيدس بالذات، فإن التفكير الفلسفى اليونانى اتجه فى طـريقين مـتميزين ومتعارضين: طريق التفكير الوضعى الأيوبى القائم على الحدث والتجربة، وكانت فلسفة هيراقليطس هى القمة التى بلغها هذا النوع من التفكير. أما الطريق الآخر فهو الذى رسمته المدرسة الأيلية، والقائم على المنطق والعقل، وهدفه هو بناء الواقع عن طريق الفكر.

إن أهم شواهد ودلالات القطيعة المعرفية عند الفلاسفة الطبيعيين بالنسبة لما قبلهم تتمثل فى:

1- لغة جديدة. وهى اتضحت من ظهور مفاهيم جديدة وتطور فى اللغة مثلما رأينا عند الفيثاغوريين والألفاظ الاصطلاحية الهندسية الجديدة.

2- منهج جديد. وهذا ظهر واتضح من تغير التفسير الأسطورى للأشياء إلى اسـتخدام الحـس والعقـل فى التفسـير العلمى الذى أخذ مكانه عند الفلاسفة الطبيعيين.

3- نظـرية أو نـتائج جديدة. من محاولة الطبيعيين تفسير أسرار الكـون بالملاحظـة والتفكير والإستدلال. وتوصلهم إلى تفسير مادى لأصل الوجود ثم مناداتهم بأحادية المادة.

- كمـا أن قول انكسماندر باللانهائى، وهو عبارة عن فكرة عقلية، هو الحقيقة الثابتة الموجودة وراء الظواهر المتغيرة وهو نتيجة جديدة لها أهميتها.

- أيضـاً عـند هيراقليطس فهو صاحب فكرة جديدة، فهو أول من قال بالـتغير الدائـم المطلق، كما أن فكرته فى الأضداد كان لها أكبر الأثر فيما بعد فى تاريخ الفلسفة، وقد أثرت فى كل اللذين قالوا بالتطور.

- كما نجد عند الفيثاغوريين نظريات هندسية جديدة.

كـل هذه شواهد ودلالات تثبت وجود قطيعة معرفية بين الفكر الطبيعى والفكر الأسطورى من قبله

إبـتداء مـن بارمـنيدس ستتخذ الفلسفة اليونانية طريقين: الطريق الذى يقول بالوجود الثابت، والطـريق الـذى يقـول بالوجود المتغير، وسيأتـى الفلاسفة بعد ذلك من أجل التوفيق بين هذين القولين المتعارضـيين، وسـيكون الـتوفيق إمـا توفيقاً آلياً كما سيفعل الذريون من بعد، أو توفيقاً روحياً عقلياً كما سيفعل انكساجوراس، أو توفيقاً يجمع بين الإثنين وفيه عنصر أسطورى كما سيفعل أمبيدوقليس. كما سنرى فى الفصل القادم.

الفصل الثالث

انكساجوراس وإكتشاف فكرة العقل



الفصل الثالث

انكساجوراس وإكتشاف فكرة العقل

تمهيد:-

بعد أن مر الفكر اليونانى بمرحلتين أخريتين هما مرحلة الفكر الرياضى، ومرحلة الفكر الميـتافيزيقى، ظهـر مفكـرون عادوا إلى الطبيعة، يستلهمون منها تفسيراً للوجود. ولئن تأثروا بالمرحلـتين الرياضـية والميـتافيزيقية، فإن منطلقهم الفكرى هو الطبيعة. مثل الفكر الرياضى الفيثاغوريون نسبة إلى فيثاغورس، زعيم مدرستهم ومذهبهم الفكرى.

أما الفكر الميتافيزيقى فمبدأ هذا التفكير وحدة الوجود. أتباعة يعتقدون أن العالم موجود واحد، ومن طبيعة واحدة، ويرفضون الكثرة. ويعتقدون أن العالم ساكن وينكرون الحركة.

أبـرز أصـحاب هذا الإتجاه: اكزينوفان، وبارمنيدس، وزينون، وميليسيوس. أما أتباع التفكير الطبيعى فهم أمبيدوقليس، وانكساجوراس، وديمقريطس.

(ينسب المـذهب الـذرى إلى فيلسوفين همـا لوقيبوس Leucippus (ولد حوالى 500 ق.م)، وديمقـريطس Democritus (460-361 ق.م تقريـباً)، وبإجماع مؤرخى الفلسفة فإنه يصعب علينا أن نميز فى المذهب الذرى بين أفكار كل من الفيلسوفين. أما لوقيبوس فإنه قد تتلمذ على يد كل من بارمنيدس وزينون، ويعتبر ديمقريطس أهم وأشهر تلميذ لمؤسس المذهب الذرى.

وإذا أردنـا أن نقـف عـلى الجديـد الذى جاءت به المدرسة الذرية ومن قبلها انكسا جوراس، فلابد من الإشارة إلى آراء أمبيدوقليس الفلسفية).[1]

أمبيدوقليس Empedoclise:-

(حوالى 490 - 430 ق.م)

تعد فلسفة أمبيدوقليس[2] إمتداداً لفلسفة الأيونيين، ومحاولة لتطويرها وسد ما فيها من ثغرات.

---

[1] د. حسن عبد الحميد - أسس الفلسفة - مرجع سابق - ص 91.
أيضاً -
- Frederick S.J. Copleston – A History of philosophy – Greece and Rome – Vol.I – Westminister New man Book shop – New York – 1946 – P. 72.

[2] أمبيدوقـليس: نشـأ فى مدينة اجريجنتيا Agrigentum فى صقليا من عائلة أرستقراطية، كان مثل فيثاغورس له شخصـية قوية و آسرة، ومن ثم ظهرت على نحو سريع جميع أنواع الأساطير وتناسجت حول موته وحياته، وينسب إليـه القيام بمعجزات، وجه إهتمامه إلى العلم الطبيعي والطب، وقد ألف كتابين، كتاب الطبيعة on Nature، وكتاب الـتطهير on Purifications، نظمها شعراً، وأسس مدرسة الطب فى صقليا، إدعى النبوة، ثم الألوهية، وقد آمن به كثيرون.

أنظر - د. كريم متى - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 52.



(فلســفة أمبيدوقــليس هى فلسفة إنتقائية فى طابعها، فالفلسفة اليونانية تطورت فى هذه المرحلة إلى ضرب من المبادئ المتصارعة. وكانت مهمة أمبيدوقليس التوفيق بينها وصهرها فى مذهب جديد، ليس من الضرورى أن يتميز بالجدة والأصالة).[3]

حــاول أمبيدوقــليس الــتوفيق بين كل من هيراقليطس وبارمنيدس، (ذلك أن لوقيبوس وديمقــريطس تعتــبر آرائهــم بمثابة تصحيح لآراء أمبيدوقليس فى أصل الوجود ونشأة الكائنات وفسادها. فقد حاول أمبيدوقليس التوفيق بين الوجود الثابت عند الأيليين، وبين ما يبدو للحواس من حركة وتغير فى العالم، فقبل فكرة ثبات الوجود ولم يرفض التغير).[4]

(وذهــب إلى أن الكــون مكون من عناصر أربعة هى (الماء والهواء والنار والتراب) إعتبرها بمثابة أجزاء أو ذرات).[5]

(كان أمبيدوقليس أول من تحدث عن العناصر المادية الأربعة، إلا أنه لم يعتبرها أربعة بــل اثنين فقط. فإعتبر النار شيئاً واحداً واعتبر أضداده – التراب والماء والهواء – شيئاً واحداً. يعتقد أمبيدوقليس أن النار والتراب والعناصر المرتبطة بهما (أى الهواء والماء) هى المواد الأولية الــتى تــتكون منها الأشياء كلها. وهذا يدل على أن أمبيدوقليس يسير على نهج فلاسفة مالطية، ويحــاول تعديــل فلسفتهم وتطويرها. وبناء على هذا فأمبيدوقليس لا يرى أن الأشياء تصدر عن أصــل واحــد كما فعل فلاسفة أيونيا، بل عن أصول متعددة سواء أكانت اثنين أم أربعة، وأطلق عليها اسم الجذور Rhizomata أو العناصر Elements).[6]

(وهذه العناصر لم تخلق عند أمبيدوقليس أزلية خالدة)[7]

---

[3] وولتر ستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 62.

[4] د. حسن عبد الحميد – أسس الفلسفة – مرجع سابق – ص 91.

أيضاً

- Eduard Zeller – outlines of the History of Greek philosophy – op. cit. – P. 55.
- *See also* – Margaret E.J.Taylor – Greek philosophy An Introduction – op. cit. – P. 39.
- Frederick S.J.Copleston – A history of philosophy – Vol.I – op. cit. – P. 62.

[5]Reginald E. Allen – Greek philosophy – Thales to Aristotle – op. cit. – P. 51.

See also – W.K.C. Guthrie – The Greek philosophers – op. cit. – P. 51.
- Frederick S.J. Copleston – V.I. – op. cit. – P. 77.
- Eduard Zeller – op. cit. – P. 56.

[6] د. كريم متى – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق.

[7]Empedocles, Frag. 7 (Freeman).

كـل الأنــواع الأخــرى لــلمادة تفسر على أنها خليط بنسب متفاوتة من هذه العناصر الأربعة. ومن هنا فإن كل تكون وفساد وكذلك الصفات المختلفة هى أنواع بعينها من المادة، غير أن تركيب العناصر وفصلها يتضمنان حركة الجزئيات، وحتى يمكن تفسيرها هذا يجب أن توجد قوة محركة.

(لقــد افــترض الفلاســفة الأيونيون أن للمادة قوة أو مقدرة مطلوبة للحركة الكامنة فى ذاتهــا، فــالهواء عــند انكسمانس يتحول بفضل قوته الذاتية إلى أنواع المادة الأخرى. ويرفض أمبيدوقليس هذا، فالمادة عنده ميتة تماماً وبلا حياة وبدون مبدأ للحركة فى ذاتها، لهذا لا تبقى إلا إمكانيــة واحــدة، فيجــب إفــتراض قــوى تشتغل على المادة من الخارج. ولما كانت العمليتان الجوهريتان فى العالم، وهما الخلط والتفكيك متعارضتين، لهذا يجب أن توجد قوتان متعارضتان، وهو يسميهما بإسم الحب والكراهية).[8]

(أسباب إمتزاج العناصر وإنفصالها – كما ذكرنا – ترجع إلى قوتين كبيرتين هما: الحب Philia والبغض Neikos، والحب هو سبب إتصال العناصر والبغض سبب إنفصالها).[9]

وبذلــك يمكن أن يعد أمبيدوقليس أول من ميز المادة عن سبب حركتها، (فبعد أن كانت المــادة طــبيعة حيــة قادرة على النمو والحركة الذاتية، ولا تحتاج إلى ما يحركها أصبحت عند أمبيدوقليس مواتاً مطلقاً ترجع حركته إلى سبب آخر هو غيرها).[10]

(أمــا الفكر فمركزه عند القلب، لأن الدم من الأمزجة، وإختلاف الناس عقلاً يرجع إلى إخــتلاف أجزاء الدم فى حجمها وطريقة توزعها وتمازجها. وإنما أخذ أمبيدوقليس قوله إن القلب مركز الفكر عن مدرسة الطب فى صقلية).[11]

المعرفة عند أمبيدوقليس:-

المعرفة الحسية:

---

[8] وولتر ستيس – المرجع السابق – ص 63.

[9] Empedocles, Frag. 87 (Freeman).
See also – Reginald E. Allen – Greek philosophy Thales to Aristotle – op. cit. – P. 51.
- W.K.C.Guthrie – The Greek philosophers – op. cit. – P. 52.
- W.Windel Band – History of Ancient philosophy – Charles ScriBner's Sons – New York – 1924 – P. 25.
- Frederick S.J. Copleston – U.I – op. cit. – P. 63.
- John Mansely Robinson – An Introduction to early Greek philosophy – op. cit. – P. 158.

[10] د. كريم متى – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 59.

[11] يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 37،36.

يعـد أمبيدوقـليس من أقدم الفلاسفة الذين حاولوا تفسير نظرية المعرفة تفسيراً كاملاً، وقامت نظريته على أساس أن "الشبيه يعرف بالشبيه"، (فمادام الإنسان يرى الأشياء المختلفة

كالجـبل والـبحر والشـجر والرياح ويدركها، وكانت هذه الأشياء المختلفة مركبة من عناصر مختلفة هى النار والهواء والماء والأرض، فلابد أن تكون النفس المدركة مركبة من هذه العناصر أيضاً، لأن "الشبيه يعرف بالشبيه").[12]

وهـو فى ذلك يقول "بالأرض نرى الأرض، وبالماء نرى الماء، وبالأثير نعرف الأثير الإلهى، وبالنار نعرف النار المهلكة".[13]

(اعـترض أرسطو على هذا المذهب المادى فى النفس – فالنفس مصدر المعرفة – لأن المـرجع الأخيـر فى المعرفة هو "التناسب" بين العناصر، وليست العناصر وحدها، والمقصود بالتناسـب الإمـتزاج بيـن العناصر، فهل يكون هذا الإمتزاج أو التناسب شيئاً جديداً يختلف عن العناصـر، أو هـو العناصر؟ ومن الإنتقادات الطريفة التى يوجهها أرسطو إلى أمبيدوقليس أن التسـليم بـأن العنصر فى النفس هو الذى يعرف شبيهه يؤدى إلى أن يكون الحجر موجوداً فى النفس لأننا ندرك الحجر وهكذا).[14]

يسـتدل أمبيدوقليس من معرفة الإنسان للأشياء المختلفة، حسية كانت أم عقلية، على أن الـنفس والعقل ماديان مركبان من العناصر ذاتها، التى تتركب منها الأشياء المختلفة، على أساس مبدأ أن الشبيه يعرف الشبيه.

(ولمـا كـان طـريق المعرفة هو الحواس، فليس من الميسور أن يبلغ الإنسان معرفة الحقـائق الكلية للأشياء لسببين، الأول أن الحواس محدودة لا تدرك إلا قدراً محدوداً من الوجود، والـثانى أن الحيـاة قصيرة لا تكفى فى تحصيل الحقيقة عن طريق الحواس، والحقيقة "لا تبصر بالعين أو تسمع بالأذن"، أو تدرك بالعقل، كما يقول فى استهلال القصيدة.

من أجل ذلك لابد من طريق آخر يضاف إلى الحواس والعقل، وهو طريق الإلهام، الذى تهـبه الآلهـة للإنسـان، كما فعل بارمنيدس من قبل، غير أن بارمنيدس يسعى إلى الآلهة، أما أمبيدوقليس فيجلس مكانه حتى تأتى آلهة الشعر إليه).[15]

---

[12] د. محمد فتحى عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 7.

[13] Empedocles, Frag. 109. (Freeman)

[14] د. أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – مرجع سابق – ص 177.

[15] د. محمد فتحى عبد الله – مرجع سابق – ص 8.

الحس المشترك عند أمبيدوقليس:-

لا تستفاد المعرفة من حاسة واحدة، بل من تعاون الحواس جميعاً، (وعلينا أن نقبل ما تجلبه لنا الحواس على أنه صادق. بشرط أن نطبق إدراك كل حاسة على الأخرى، وهذا هو السبيل للوثوق من صدقها).[16]

وفيما يلي ما يشير إلى ذلك في قصيدته "في الطبيعة" "واقبل الآن وأنظر بجميع ما عندك من قوى لترى السبيل الذي يبدو فيه كل شيء واضح، ولا ترفع من شأن البصر على السمع، أو تعلى من أمر السمع على شهادة اللسان أي (الذوق)، ولا ترفض التصديق كذلك بأي طرف من أطراف جسمك فيه طريق للإدراك، وعليك أن تستفيد من كل ما يجعل الأشياء واضحة".[17]

ومع أن أمبيدوقليس كان يضع الحواس في منزلة واحدة، إلا أنه عني بالبصر عناية خاصة كسائر فلاسفة الإغريق، (وبالرغم من أن أمبيدوقليس قد إعترف بأن الحواس عرضة للخطأ، إلا أنه إهتم بالإدراك الحسي بوصفه مصدراً أساسياً للمعرفة، واتخذ موقف البطل الزائد عن الحواس فدافع عما تنقله لنا الحواس من شواهد. ولقد تأثر أرسطو بأمبيدوقليس في قوله بالحس والمحسوسات والحس المشترك).[18]

المعرفة الحسية تتم بالملاحظة والإستنباط:-

كانت أعظم مساهمة قدمها فيلسوفنا في مجال المعرفة، إثباته عن طريق التجربة مادية الهواء الذي لا يرى. (فقد كان الرأي السائد قبل أمبيدوقليس أن كل فراغ ما هو إلا خلاء، ولكن فيلسوفنا بين خطأ هذا الرأي بعد أن قام بدراسة تجريبية للهواء الذي نستنشقه. وقد قادته أبحاثه إلى النتيجة القائلة بأن الهواء غير المنظور إنما هو شيء ويمكن أن يشغل فراغاً ويولد قوى).[19] وللتدليل على صحة ما توصل إليه فيلسوفنا أتى بتجربة كافية لأن نسلم له بمنزلة رفيعة في تاريخ العلم، وتجربته هذه تعرف بتجربة الكلبسيدرا Klebesydra.[20]

---

(16) نفس المرجع – ص 8.
وأيضاً

- W.Windel Band – op. cit. – P. 78.

(17) د. أحمد فؤاد الأهواني – مرجع سابق – ص 164،165.

(18) بنيامين فارتن – العلم الإغريقي – جـ1 – ترجمة أحمد شكري سالم – مراجعة حسين كامل أبو الليف – مكتبة النهضة – القاهرة – 1958 – ص 68،69.

(19) نفس المرجع – ص 68،69.

(20) الكلبسيدرا: هي الساعة المائية المستخدمة في قياس الزمن، وهي آلة اسطوانية الشكل جوفاء، أحد طرفيها مفتوح بينما الآخر ينتهي بمخروط له فتحة صغيرة، وقد ظن الباحثون أن أمبيدوقليس قد استخدمها في تجربته لكن هيولاست Hughlast أثبت في مجلة Classical-Quarteezy – العدد 15، جـ3 – أن الأداة التي استعملها

(وفيهــا يقــول: "حين تلعب الفتاة بالكلبسيدرا المصنوعة من البرونز البراق، فتضع فم الأنــبوبة على صفحة يدها الجميلة وتغمر الكلبسيدرا فى الماء الفضى الذى لا يفيض إليها. ولكن حجــم الهواءالموجــود فى الداخل والذى يضغط على الثقوب الكبيرة يحجز الماء إلى أن ينكشف تيــار الهــواء المضــغوط، وعندئذ يندفع الهواء إلى الخارج، ويتدفق مقدار متساو من الماء إلى الداخل. كذلك حين يشغل الماء قاع الإناء البرونزى، وتقفل فتحته بيد الإنسان، ويحاول الهواء فى الخــارج أن ينفذ إلى الداخل حاجزاً الماء خلفه عند عنق الإناء عند السطح، إلى أن تسمح الفتاة بيدهــا أن يدخــل الهــواء، عندئذ يحدث العكس، عكس ما حدث من قبل، فكما يندفع الهواء إلى الداخل يخرج مقدار متساو من الماء").[21]

(لقــد أوضــح أمبيدوقــليس أنــه إذا وضع إنسان إصبعهُ على فتحة المخروط، وغمر الكلبســيدرا فى المــاء، فإن الهواء الموجود بداخلها يمنع الماء من الدخول إلى أن يسمح الإنسان للهواء بالدخول، بعد أن يرفع أصبعه فيدخل مقدار من الماء مساو لمقدار الهواء المزاح، بينما إذا ملــئت الكلبســيدرا بالمــاء ووضعت راحة اليد على الفوهة الواسعة، فإن الماء لا ينفذ من فوهة المخــروط لأن الهــواء يضغط على الماء فيمنعه من الخروج، فإذا رفع الإنسان يده على الفتحة خرج الماء وحل محله مقدار مساو من الهواء).[22]

(والأمــر يــزداد طرافة إذا عرفنا أن هذه التجربة كانت جزءاً من بحث أوسع، لإثبات وجــود علاقة بين الغلاف الجوى الخارجى وحركة الدم فى جسم الإنسان، فلقد اعتقد أمبيدوقليس أن الــدم يتحرك إلى أعلى الجسم وإلى أسفل، فإذا تحرك إلى أعلى طرد الهواء من الجسم، وإذا هبط إلى أسفل سمح للهواء بالدخول).[23]

ولقد كان لتجربة أمبيدوقليس السابقة ميزة كبرى، إذا أوضحت أن فى مقدور الإنسان أن

أمبيدوقــليس ليست هى الساعة المائية التى قد تسع جالونات من الماء، بل هى آلة لها نفس المواصفات والإسم، وهى إناء منزلى صغير يستخدم فى رفع السوائل.

أنظر: بنيامين فارتن – المرجع السابق – جـ1 – ص 69.

أيضاً

- A.S. Bogomolov – History of Ancient philosophy – Greek and Rome – progress publishers – Mascow – 1955 – P. 101.

[21] د. أحمــد فــؤاد الأهــوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – مرجع سابق – ص 175-176. (قصيدة فى الطبيعة – شذرة 100).

[22] د. محمد فتحى عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 10.

[23] د. محمد فتحى عبد الله – الإتجاه التجريبى فى فلسفة أرسطو طاليس – مرجع سابق – ص 69.

يتغـلب عـلى قصـور الإدراك الحسى، وأن يكتشف عن طريق عملية من الإستنباط والإستدلال المبنى على مشاهدة حقائق لن نتصورها مباشرة، (وبذلك غزا بالتجريب الدقيق عالماً يقع خارج

حـدود مدركاتـنا المباشـرة، وكشـف عن وجود كون طبيعى مادى لا يمكن إدراكه بالحواس، وذلك بإختبار تأثير هذا الكون على العالم الذى يمكن إدراكه بالحواس).[24]

يتضـح ممـا سـبق مدى أهمية أمبيدوقليس فى مجال التجريب، (وأنه قد مهد السبيل لـلذريين بتوضـيحه كيـف تعمـل الطبيعـة بأجسـام لا يمكن رؤيتها، وذلك مـن خـلال تجربـة الكلبسيدرا).[25] السابق ذكرها.

المعرفة العقلية:-

(رأى أمبيدوقـليس أن القـلب هو مركز التفكير، وقد غلب العقل على الحواس. فـالحواس كـثرة وشـقاق، وتخدعـنا بأمور زائلة، والعقل وحده محبة والغاية القصوى والعودة إلى المحبة والوحدة).[26]

تفاوت الإدراك العقلى بين الأحياء:-

العقل كالإحساس لأنه يتوقف على إدراك الشبيه، والدم هو آلة التفكير، لأن الدم هو أكثر أجزاء البدن ملائمة لإمتزاج العناصر، (وعنده أيضاً أن الجسم – وبصفة خاصة مزيج الدم – هو الذى يتحكم فى الفكر – وهذه نظرية مادية مطلقة.

وقـد ذهب إلى أن الدم هو العامل الأساسى فى الإدراك والمعرفة، لأن العناصر الأربعـة تكـون ممتزجة فيه بنسب متساوية، ولأنه يصل إلى القلب وهو مركز الإحساس والمعرفة وليس المخ).[27]

فـأعظم الـناس ذكـاء أولئك الذين تعتدل فى دمائهم نسبة العناصر، وأقلهم ذكاء الذين تضطرب النسبة فى دمهم.

(وإذا كانت العناصر تميل إلى التخلخل كان صاحبها بطئ التفكير والحركة، أما

---

[24] د. عـبد العظيـم أنيـس – العلم والحضارة جـI – الحضارات القديمة واليونانية – المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر – القاهرة – 1967 – ص 177،176.

[25] د. أحمد فؤاد الأهوانى – مرجع سابق – ص 178.

[26] يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق ص 180.

[27] د. أحمد فؤاد الأهوانى – مرجع سابق – ص 180.

أمبيدوقــليس يــثور من جديد على المعرفة الحسية ويجعل المعرفة العقلية هى المعرفة الحقيقة، ولكــنه جعــل القــلب مركــز الفكــر. ومزيج الدم يحدث التفاوت فى الإدراك العقلى. ويستدل أمبيدوقــليس عــلى معرفة الإنسان للأشياء المختلفة حسية كانت أم عقلية، على أن النفس والعقل ماديــان مركبان من العناصر ذاتها التى تركب منها الأشياء المختلفة على أساس مبدأ أن الشبيه يعرف الشبيه.

إن الإنــتقادات التى تؤخذ على أمبيدوقليس أنه جعل العقل مادياً، يتركب من العناصر ذاتها التى يتركب منها الجسم. إن فكرته الشبيه يجذب الشبيه قد بعد النظر فيها عن التجانب، بسبب إختلاف الجــنس، وأنــه لم يكن يعرف التجاذب والتنافر فى المغناطيسية والكهرباء الحديثة، ولكنه يرجع الفضــل إليــه فى أنه أول من قام بالتجريب للتغلب على قصور الحواس. وهنا دلالة جديدة على حــدوث قطيعــة معرفية وذلك من خلال منهج جديد وهو قيام أمبيدوقليس بالتجريب وأن معرفته الحقيقية تتم عن طريق الحدس أو الإلهام وهو مفهوم جديد يختلف عما سبقوه.

وقــد استبدل أمبيدوقليس فكرة المطابقة بين الفكر والوجود عند بارمنيدس بالمبدأ القائل بأن الشبيه يحرك الشبيه، ثم تميز تفكيره بالشمول أكثر منه بالعمق والمعرفة عنده تتم عن طريق الإلهــام وهــو فى ذلك مشابه لهيراقليطس، فقد رأى أن الحكيم هو الذى يعرف الكلمة. فالمعرفة الأسمى عنده هى المعرفة بالإلهام.

(كما نراه لا يقول بأن فى المادة نفسها مبدءاً للحركة والتغير، فلم تكن نظرته إلى المادة تــلك النظرة التى كانت سائدة فى المدرسة الأيونية، من حيث إن المادة تحتوى الحياة وفيها مبدأ الحركة، وإنما قال أمبيدوقليس لأول مرة فى تاريخ الفكر اليونانى بوجود مبدأ مخالف للمادة، هذا المبدأ هو الذى يحدث الإنفصال أو الإتحاد.

ولمــا كــان التغير على نوعين: تغير إتحاد وتغير إنفصال، فقد رأى أنه لابد من القول بمــبدأين: مبدأ خاص بالإتحاد وهو المحبة، ومبدأ الإنفصال وهو الكراهية، وهما ليسا علة فاعلية عقلية، أو علة صورية، بل يتصورهما على أنهما مكونان من مواد).[34]

هــنا نجد خطوة نحو التعليل الذى يمكن أن يقبله العقل، وهم مبدأين المحبة والكراهية. هــذه دلالة على وجود قطيعة معرفية تتمثل فى استنتاج نتائج جديدة فى قوله ولأول مرة بوجود مبدأ مخالف للمادة وأنه هو الذى يحدث الإنفصال أو الإتحاد.

إذا نظــرنا نظرة إجمالية عامة إلى مذهب أمبيدوقليس، وجدنا أن هذا المذهب يجمع بين الأقوال المختلفة التى قال بها الفلاسفة اليونانيون السابقون، محاولاً أن يستخلص من هذه الأقوال

---

[34] د. عبد الرحمن بدوى – ربيع الفكر اليونانى – مرجع سابق – ص 146.

إذا تكاثفت العناصر وتقاربت أجزاؤها فإن صاحبها يكون سريع الحركة، يهم بفعل كثير من الأعمال ولا ينجز منها شيئاً. وإذا تناسبت العناصر فى جزء من الجسم أصبح الشخص موهوباً فى هذه الناحية).[28]

وهو يعلل ذلك ببراعة بعض الناس فى الخطابة لإعتدال إمتزاج العناصر فى الحنجرة واللسان، ومهارة أصحاب الحرف والصناعات لتناسب الإمتزاج فى اليدين، (واعترض ثيوفراسطس على هذه النظرية بقوله: ليست اليد أو اللسان أو إمتزاج الدم المتناسب فيهما هو مصدر المهارة وعلة الإمتياز والقدرة، بل هو شخصية الإنسان الذى يأمر يده، ويحرك لسانه والقلب مركز التفكير، والسبب فى ذلك أن القلب ينبوع الدم)،[29] أو بحد تعبيره (القلب موجود فى بحر من الدماء، وهو المكان الذى يسميه الناس العقل، لأن الدم الموجود حول القلب هو العقل فى الإنسان).[30]

وحيث كان أمبيدوقليس من الماديين، فلا غرابة أن يزعم أن "العقل في جميع الكائنات".[31] وأن "جميع الأشياء فيها عقل وجزء من التفكير".[32]

وإختلاف الناس عقلاً يرجع إلي إختلاف أجزاء الدم، فى حجمها وطريقة توزعها وإمتزاجها. (والحياة واحدة فى الأحياء جميعاً، لا تختلف إلا بالضعف والقوة، فاللنبات شعور كما للحيوان لكنه أضعف، ولقد تأثر أرسطو بأمبيدوقليس فى القول بتفاوت الإدراك الحسى فى الأحياء).[33]

المعرفة بالإلهام (الحدس):-

رأى أمبيدوقليس أن المعرفة الحقة تتم عن طريق الحدس أو الإلهام، ويبدو هذا من الوهلة الأولى كتعديل موقف هيراقليطس، فلم تعد الحواس تلقب بأنها كاذبة، ولكن لا يمكن لها أن تؤخذ على أنها دليل مؤكد.

نجد أن أمبيدوقليس يؤكد على الإدراك الحسى. لإدراك التغير فى الوجود يرى أن المعرفة لديه حسيه. ولكن لما ثار بارمنيدس وهيراقليطس من قبل على المعرفة الحسية، نرى

---

[28] نفس المرجع – ص 180.

[29] قصيدة فى الطبيعة – شذرة 4.

[30] شذرة 105.

[31] شذرة 104.

[32] شذرة 110.

أيضاً – د. أحمد الأهوانى – مرجع سابق – ص 177، ص 180.

[33] يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 36.

جميعـــاً مذهباً منطقياً فيه توفيق بينها جميعاً، فهو بلا شك تأثر ببارمنيدس، كما تأثر بهيراقليطس، لكن تأثره بهذا الأخير كان أكبر لأنه قد وجه عناية كبرى إلى تفسيرات التغير والكثرة، وفى هذه العناية قد لعب تأثير هيراقليطس دوراً كبيراً.

لكـــنه يؤخذ عليه أنه اضطر إلى القول بمبدأين من أجل تفسير الحركة، مع أنه لم يكن هناك ضرورة منطقية أو وجودية تحمله على هذه الثنائية. كما لاحظ أرسطو أن كل إنفصال هو

فى ذات الوقت إتصال، فليس من الواجب إذن أن يجعل مبدأ الإثنين مبدأين، بل يجب أن يكـــون مبدأ الإنفصال والإتصال مبدأ واحداً من حيث أن العمليتين فى ذات الوقت أمر واحد. لكن أهميـــته كـــانت فى قولـــه أن المـــبادئ كلها غير متغيرة بالكيف، وأنه فصل القول فى العناصر الأربعة، وأنه قال بمبدأ خارج على المادة من أجل أن يفسر حركة المادة.

الذريـــــون:-

لوقيبوس Leucippus:-

(ولد حوالى 500 ق.م)

وضـــع أســـاس المذهب الذرى إثنان من فلاسفة اليونان هم لوقيبوس Leucippus(35) وديمقريطس Democritus. (إلا أن أقوال المؤرخين عن لوقيبوس مختلطة تمام الإختلاط بأقوال ديمقـــريطس، ومـــن العسير أن نفصل أحدهما عن الآخر، حيث لا يوجد حد فاصل بين آراء كل منهما – كما ذكرنا من قبل –، وقد نسبت معظم آراء لوقيبوس فيما بعد إلى ديمقريطس).(36)

يعد لوقيبوس أول من قال بفرض الذرة فى اليونان، وقد تأثر بفلسفته بارمنيدس وأتباعه، ولكـــن بقيت فلسفته على الرغم من ذلك بعيدة جداً عن التأثر بالنزعة الصوفية التى تميز الفلسفة الأيلية، وكان تأثرة بالطابع العلمى للفلسفة الأيونية أوضح.

(وضـــع لوقيـــبوس الأسس الجوهرية للفلسفة الذرية، وطبقها وتوسع فيها ديمقريطس، واستخلص تفاصيلها وجعل منها النظرية الشهيرة. كما أن له الفضل فى إذاعة المذهب حتى كان له من الشيوع عندئذ ما جعله خليقاً بالذكر والتسجيل)(37)

أما هذا المذهب فى حقيقته فيكمل النقص فى فلسفة أمبيدوقليس، أو إن شئت فقل يصحح

---

(35) لوقيـــبوس: تضـــاربت الآراء حـــول حياته وموطنه، فبعض المؤرخين القدماء زعموا أنه من أبديرا، بينما زعم آخـــرون أنـــه مـــن أيليا، وفريق ثالث أنه من ميلينوس (د. الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية – ص 208)، وقد بلغ فيلســـوفنا مـــن قلة الذكر حداً جعل أبيقورس Epicurus (341-270 ق.م) ينكر وجوده إنكاراً تاماً، وقد عاد بعض المحدثين إلى نفس هذه النظرية وإن كان الرجل أسطورة لا أكثر، لما تحدث عنه أحد. أيضاً

- Reginald E.Allen – Greek philosophy Thales to Aristotle – op. cit. – P. 16

See also – John Mansley Robinson – An Introduction to Early Greek philosophy – op. cit. – P. 195.

(36)B.A.G. Fuller – History Greek philosophy – Thales to Democritus – V.I. – op. cit. – P. 86.

See also – Frederick S.J. Copleston – A History of philosophy – V.I. – op. cit. – P. 72.

- Margaret E.J. Taylor – Greek philosophy – An Introduction – op. cit. – P. 46.

(37)Ibid – P. 46.

أخطـــاءه ويقـــوم ما إعوج من منطقه. فلعلك تذكر أن فلسفة أمبيدوقليس لم تضف فكراً جديداً، بل إقتصرت على التوفيق بين فلسفتى بارمنيدس وهيراقليطس.

(أول ما يؤخذ على أمبيدوقليس هو قوله بأن الذرات التى تتألف منها مادة الوجود ثابتة العـــدد، لا تنقص ولا تزيد. أما ديمقريطس فإنه يرى أن الذرات لا متناهية العدد، وهى غاية فى الدقـــة حتى أنه يتعذر إدراكها بالحواس. ولكونها غاية فى الدقة فإنها لا تقبل القسمة، بالرغم من كونها تختلف فى المقدار والشكل.

ويأخذ ديمقريطس على أمبيدوقليطس قوله بأن العناصر الأربعة تختلف فى خصائصها وصفاتها، وحينما يمتزج بعضها بعض، فإنه تنشأ من المزيج صفات جديدة.

فالفـــرق بين صفات النحاس وصفات الخشب ناشى من نسبة العناصر التى يتركب منها الخشب والنحاس. وفى التفريق بين صفات العناصر الأساسية وصفات الأشياء التى تتركب منها تـــناقض ظاهـــر. والمأخذ الثالث على فلسفته هو تفسيره القوة التى تنشأ عنها الحركة التى تولد إتصـــال وإنفصـــال الذرات بالحب والكراهية. ويرى ديمقريطس هذا التفسير إرتداداً إلى التفكير الأسطورى الذى كان سائداً قبل نشأة الفلسفة).[38]

(وكان طبيعياً بحكم تطور الفكر أن يجئ بعد أمبيدوقليس من يصهر هذه الفلسفة ويـــزيل مـــن جوهرها، هذا التناقض وهذه المآخذ لتتفق مع سلامة المنطق، وقد أدى تلك الرســـالة لوقيـــبوس وديمقـــريطس مؤسساً المذهب الذرى. الفلسفة الذرية هى حقاً تطور منطقى لفلسفة أمبيدوقليس).[39]

(أى أن فلســـفة أمبيدوقليس يجب إعتبارها على أنها مجرد مرحلة إنتقالية).[40] وبما أنه يصعب الفصل بين آراء كل من لوقيبوس وديمقريطس، فسنتناول آراء المدرسة الذرية ككل كما أوردها معظم مؤرخى الفلسفة منسوبة لديمقريطس.

ديمقريطس Democritus:-

(460-361 ق.م)

بـــدأ أصحاب المدرسة الذرية بالذرات يعللانها ويصورانها، فزعموا أننا لو حللنا المادة إلى جـــزئياتها لإنتهينا إلى وحدات لا تقبل التقسيم، هى ما أطلقنا عليها اسم الذرات، (وهى التى تـــتكون مـــن مادة الكون، وهى لانهائية العدد، وتبلغ من الدقة حداً يتعذر معه إدراكها بالحواس، وليست عناصر الكون أربعة كما ذهب أمبيدوقليس، إنما هى عنصر واحد متجانس، لأن الذرات

---

[38] د. حسن عبد الحميد – أسس الفلسفة – مرجع سابق – ص 92، 91.

[39] Fredrick S.J. Copleston 0 A History of philosophy – V.I. – op. cit. – P. 72.

[40] I bid – P. 73.

الأولى متشـــابهة متجانســـة تتســـاوى جميعاً فى إنعدام الصفات والخصائص، إلا أنها تختـــلف حجمـــاً كما تتباين شكلاً وقالباً. ولما كانت الذرات خالية من الصفات لزم أن تكون هذه الصفات التى ندركها فى الأشياء ناشئة عن كيفية إئتلاف الذرات فى تكوينها للأجسام).(41)

إن الـــذرات تترابط وتنفصل عن بعضها، ولهذا يجب أن تنفصل بشىء، وهذا الشىء لا يمكن إلا أن يكون المكان الخالى. (زيادة على ذلك، لما كانت كل صيرورة وكل كيف للأشياء يتم تفسيرها بخـــلط الذرات وفصلها، ولما كان يتضمن حركة الذرات فإنه يجب أيضاً إفتراض وجود المكان الخالى، فلا شىء يمكن أن يتحرك إلا لو كان له مكان خالى يتحرك فيه).(42)

ومن ثم فهناك حقيقتان مطلقتان أوليتان: الذرات والفراغ، أى المادة والعدم وهما يقابلان مـــا يسمى عند المدرسة الأيلية الوجود واللاوجود. غير أن المدرسة الأيلية كما علمنا قد أنكرت اللاوجـــود إنكـــاراً تامـــاً، وقـــالت إن الوجود وحده هو الموجود، (أما جماعة الذريين فقد أثبتوا الحقيقـــتين جنـــباً إلى جنب، فالفراغ المطلق حقيقة واقعة كالمادة سواء بسواء، والفرق بينهما هو الفرق بين الوعاء الفارغ والوعاء المليء).(43)

(وقد سلم ديمقريطس بأن الملاء Plores والخلاء Kanon معاً، هما المكون الأساسيان للأشياء. والأن كيف تحدث حركة الذرات؟

لمـــا كـــانت كـــل صيرورة ترجع إلى إنفصال الذرات وتجمعها فإن المطلوب هو قوة محركة، فما هى هذه القوة المحركة؟ إنها تتوقف على مسألة ما إذا كان للذرات ثقل).(44)

كـــل ما يمكن أن نقوله أن الذريين ليس لديهم حل محدد، لمشكلة أصل الحركة وطبيعة القوة المحركة. وواضح أنهم لا يرون ضرورة للتفسير.

(ولقـــد تحدث الذريون على أن الحركة كلها واقعة تحت تأثير قوة "الضرورية" ووضع ديمقريطس مذهب الضرورة. لا يوجد عقل فى العالم، بل بالعكس أن كل الظواهر وكل صيرورة تتحدد تماماً بالعلل الآلية العمياء. وفى هذا الصدد تنشأ بين الذريين معضلة ضد الآلهة الشعبية والدين الشعبى. ويفسر ديمقريطس الإيمان بالآلهة بأنه يرجع إلى الخوف من الظواهر

---

(41) وولتر ستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 66. أيضاً

- R.E. Allen and David J, Furely – Studies in pre – Socratic philosophy – Rout ledge & Keganpaul – London – 1975 – P.P. 277-278.

See also – Frederick S.J. Copleston – V.I. – op. cit. – P. 73.

- Chilosohy M. Bakewell – Source Book In Ancient Philosophy – Opcit – P.57 .

(42) W.K.C. Guthrie – The Greek philosophers – op. cit. – P. 56.

(43) Stephan Korner – Fundamental Questions of philosophy – on philosopher's Answers – published in penguim University Books – New York – 1971 – P. 254.

See also – Reginald E. Allen – Greek philosophy Thales to Aristotle – op. cit. – P. 16.

(44) وولتر ستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 67.

الأرضية والفلكية مثل البراكين والزلازل والكواكب).[45]

نظرية المعرفة:-

المعرفة الحسية:-

(كما علمنا أن أمبيدوقليس أول من وضع نظرية فى الإحساس. وجاء ديمقريطس وكان عـليه أن يواجــه المشــكلة الخطيرة التى أثارها بروتاجوراس فى عصره، وهى استحالة العلم والمعــرفة، وذلــك بالإضافة إلى ما وجهه السوفسطائيون عامة من نقد هدام إلى مبادئ الأخلاق وقواعد السلوك).[46]

فميز ديمقريطس بين نوعين من المعرفة: معرفة حسية، ومعرفة عقلية. (وتأتى المعرفة العقـلية عــندما لا تستطيع الحواس أن تقدم شيئاً، ولا يوجد لديه فاصل بين الإحساس والتعقل، فالتعقل كالإحساس عملية فيزيائية).[47]

وقــد رأى أن ذرات الــنفس منتشــرة فى الجسم كله، وتتصل مباشرة مع الذرات فى الخــارج. فالشــبيه يعرف بالشبيه، وذرات النفس فى الداخل لها معرفة مباشرة بذرات المادة فى الخــارج. (فالفكــر والمعرفة هما تغير فى جوهر النفس، يحدث بواسطة التأثيرات الداخلية من الخــارج، نظــراً لأن الإحساس هو تغير فى عضو الحس – ينشأ من دخول الجزئيات الخارجية الصادرة عن الأشياء).[48]

(وفى الجسم الإنسانى توجد هذه الذرات مختلطة بذرات الجسم وتوجد فى كل مكان منه، إلا أنــه يلاحظ أن هذه الذرات تتجمع فى أماكن معينة تجمعاً كبيراً دون الأماكن الأخرى لأن فى الجسم مواضع خاصة بأنواع معينة من الإنفعالات. ففى العقل توجد أرقى أنواع الذرات وعن هذا الطريق ينشأ التفكير، وفى القلب نوع أدنى من الذرات وعن هذا الطريق ينشأ الخيال، كما يوجد نوع ثالث فى الكبد ومنه تنشأ العواطف، والتفكير راجع قطعاً إلى الذرات، فالتصورات التى تأتى مــن الخارج تأتــى على شكل ذرات، والتأثير يتم هنا عن تصور سيال يأتى من الخارج، وينتقل إلى أعضاء الحس ومنه إلى العقل).[49]

---

[45] نفس المرجع – ص 68. أيضاً

- Reginald E. Allen op. cit. – P. 56.

[46] D.D. Runes – The Dictionary of philosophy – 15ed – little field – Adams & Co. – paterson – New Jersy – 1963 – P. 91.

[47] Wallace I. Matson – A New History of philosophy – op. cit. – P. 56.

[48] Margaret E.J. Taylor – Greek philosophy An Introduction – op. cit. – P. 60.

[49] د. عبد الرحمن بدوى – ربيع الفكر اليونانى – مرجع سابق – ص 155.

ورغـــم إهتمام ديمقريطس بالمعرفة العقلية إلا أنه يعد مؤسس نظرية الإدراك الحسى، حيث رأى أن الحواس هى طريق المعرفة بشرط أن تكون الإحساسات صادقة، وهى صادقة لأنها واقعية، وتختلف من شخص إلى آخر، وتختلف عند الشخص نفسه. ولكن هذا الإختلاف لا يرجع إلى طبيعـــتها فهى حقيقية، بل إلى أعضاء الحس التى تتلقاها وتتأثر بها. لكنه وضع الإدراك فى الدرجة الثانية من المعرفة.

(وقـــد عنى ديمقريطس عناية عظيمة بالبصر، وعنده أن الأشياء الخارجية ينبعث عنها مـــن تـــلقاء نفســـها صور مادية تنطبع فى الهواء بين العين والمحسوس، كما ينطبع الخاتم على الشمع، ثم تنعكس هذه الصور الهوائية على العين وتنفذ إلى داخل الجسم).[50]

وقـــد ذهـــب عند تفسيره للإدراك الحسى إلى التفرقة بين الصفات النسبية المتغيرة التى تـــرجع إلى الـــذرات المدركـــة، والصـــفات الموضوعية الثابتة المستقلة عن الذرات فى الأشياء المدركـــة. فمـــن الصفات الأولى ما يظهر لنا من لون أو طعم أو رائحة فى الأشياء، أما النوع الآخر من الصفات فيتلخص فى تلك الصفات التى تنسب للذرات من شكل وحجم وترتيب.

(ويعـــد ديمقريطس بنظريته هذه سابقاً على لوك الفيلسوف الإنجليزى، الذى انتهى إلى التفرقة بين الصفات الثانوية والصفات الأولية فى الأشياء، وترتب على هذه التفرقة التى وضعها ديمقريطس استعملت لفظة الإتفاق للدلالة على العنصر النسبى المتغير المصطنع، أو الذى يرجع إلى الـــذات، فى حين استعملت لفظة الطبيعة للدلالة على الوجود الموضوعى الثابت، ثم ما لبثت هذه التفرقة أن إمتدت إلى فلسفة السوفسطائيين، وبخاصة فى مجال الأخلاق والسياسة).[51]

(فيرى ديمقريطس أن الحواس هى طريق المعرفة، ولكنها لا تدرك إلا ما هو محسوس).[52]

المعرفة العقلية:-

يبدو أن الأساس الواضح لنظرية ديمقريطس، إنما وصل إليه من إعتباره حقيقة أن الفكر مستمد من عنصرين أساسيين نهائيين هما الذرات والخلاء.

(يعتـــبر ديمقـــريطس المعرفة الحسية نسبية، ويقول إن المعرفة الحقة فى العقل، ولكنه يجعل العقل صدى الحس، ولا يفسر كيف يتفق الإحساس والعقل للطبيعة المادية، وأيضاً لا يفسر كيف يرتفع العقل فوق الحس ويدرك اللامحسوسات مثل الجواهر والخلاء. وكيف يتفق الإحساس والعقل للطبيعة المادية بما هى مادية؟).[53]

والواقع أن نظرية ديمقريطس إنما هى مثل واضح لما يستطيع الإستدلال العقلى أن

---

[50] د. أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – مرجع سابق – ص 225.
أيضاً – B.A.G. Fuller – History of Greek philosophy – V.I. op. cit. – P. 22.
[51] د. أميرة حلمى مطر – الفلسفة عند اليونان – مرجع سابق – ص 126.
[52]W.K. Guthrie – The Greek philosophers – op. cit. – P. 36.
[53] يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 41.

يحققه، وما لا يستطيع بلوغه، ففى استطاعه الإستدلال العقلى أن يقدم تفسيرات ممكنة، أما كون التفسير صحيحاً أو غير صحيح فلا يمكن معرفته عن طريق الإستدلال، وإنما ينبغى أن يترك للملاحظة، (ولم يكن فى استطاعة اليونانيين أن يحققوا نظرية الذرات بإختبار تجريبى، وإنما حاولوا تكملة النظرية بنظرية أخرى بدلاً من تكملتها بالملاحظة، فقد كانوا يفترضون أن الذرات تتماسك بواسطة خطافات صغيرة).(54)

خلاصة القول أن ديمقريطس – يعد فى الواقع – عقلانى، مثله مثل الفلاسفة اليونانيين المفكرين، والفكر العقلانى رغم ذلك ليس مستقلاً عن المدرك الحسى، والطريق الصادق للمعرفة يبدأ حيث ينتهى المدرك الحسى، فالحواس تكشف فقط عن العناصر العينية أى المادية للأشياء، ولابد أن يسموا العقل على المعرفة الحسية.

نجد أن الذريين هم أول القائلين بالمذهب الحسى، فهم يرجعون الإدراك إلى جسيمات حقيقة تدفعها الأجسام إلى العقل، أما فى العصر الحديث فقد كان لوك خير من مثل النزعة الحسية، وقد رفض لوك مذهب القائلين برد المعرفة إلى الفكر، وذهب إلى أن جميع معارفنا مستمدة من التجربة الحسية، فالإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، فمن فقد حاسة فقد فقد المعانى المتعلقة بها، لذلك هو يوضع فى مقدمة الداعين للمعرفة الحسية، فقد رأى أن الوجود مادة وحركة فحسب وأن غير المحسوسات لا وجود لها على الإطلاق.

ووهنا نجد دلالة على وجود قطيعة معرفية وذلك من خلال إختلاف منهجهم واستنتاجاتهم للمذهب الحسى ونظرية الذرات التى لم تكن موجودة من قبل.

المعرفة بالإلهام (الحدسية):-

إن ديمقريطس يجعل العقل صدى للحس، ومع ذلك فإنه يعتبر المعرفة الحسية نسبية، ويقول إن المعرفة الحقة فى العقل، فكيف يرتفع العقل فوق الحس، وهو صدى لهذا الحس، بل كيف يدرك العقل اللامحسوس، وكذلك كيف يتصور الإحساس والعقل ذو طبيعة مادية، وبالرغم من أنه أثبت قصور المعرفة الحسية وإعتبرها نسبية، لكنه أرجع المعرفة العقلية إلى الإدراكات الحسية.

(نرى أنه كان للذريين معرفة بالإلهام (الحدس)، وقد حظت النظرية بإهتمام خاص).(55)

(تمثل فلسفة ديمقريطس ذروة ما وصل إليه العلم والفلسفة عند اليونان، ذلك لأنها حاولت تفسير كل الأشياء تفسيراً آلياً صرفاً. وردت الإختلافات بين الأشياء إلى العدد والشكل

---

(54) W.K.C. Guthrie – The Greek philosophers – op. cit. – P. 57.

(55) I bid – P. 57.

فقـط، واستبعدت من الطبيعة كل القوى الخفية كالحب والبغض عند أمبيدوقليس، فأصبحت المادة عند ديمقريطس مجردة من كل آثار الحياة. ولكن أصالة ديمقريطس تقوم فى أنه جعل الحركة بين الذرات، وتتحقق نتيجة لتصادم الذرات أثناء سقوطها وتدافعها فى الخلاء. فلا داعى لوجود عامل حـركى خارج الذرات لكى يحركها، بل إن حركتها كانت أزلية ولم يكن لها بداية ولا نهاية فى الزمان والمكان).[56]

تفسـير ديمقـريطس الآلى الصـرف، يعتبر نتيجة جديدة ودلالة على وجود قطيعة معرفية عن سـابقيه. فهو استبعد من الطبيعة كل القوى الخفية كالحب والبغض عند أمبيدوقليس – كما ذكرنا من قبل – وجعله الحركة بين الذرات.

إن مفهـوم الذرات التى لا ترى بالعين ولا تقبل الإنقسام، يقرب ديمقريطس إلى الروح العـلمية الحديثة من أية فلسفة أخرى فى العصر القديم، (إذ أن العلم الذى يحاول تفسير الظواهر بإرجاعهـا إلى جسـيمات غير منظورة، ورد العلاقات الكيفية إلى علاقات كمية يسير على نهج ديمقـريطس بالذات . . . فإن درجة التشابه بين نظرية ديمقريطس ونظرية دالتون تدل على أن التفكير القديم قد استبق نتائج التجريب العلمى المتأخر.

ولكن لابد من الإشارة هنا إلى أن ديمقريطس لم يكن له تأثير مباشر فى اكتشاف دالتون للنظرية الحديثة، بل إن ذلك قد أدى إلى بعث نظرية ديمقريطس القديمة).[57]

الخلاصـة أن المذهـب الذرى – كما ذكرنا من قبل – عند لوقيبوس وديمقريطس كان نوعاً من التوفيق والتأليف بين المذهب الذى نادى به هيراقليطس والفلسفة التى أسسها بارمنيدس.

(ونعـلم أن أهـم فكرة استحدثتها الفلسفة الذرية هى فكرة الضرورة الآلية، التى تـنظم حـركة الـذرات، فهى التى جعلت من الفلسفة الذرية أقرب الفلسفات القديمة إلى الروح العلمية الوضعية).[58]

إن فكرة الضرورة الآلية دلالة على وجود قطيعة معرفية عند الذريين، لأنها فكرة جديدة ومفهوم جديد ينظم حركة الذرات.

(حقيقـة أن فلسفة ديمقريطس لتشهد على ذلك الجهد الرائع الذى بذله واضعها من أجل تفسـير الظواهر الطبيعية بعلل وأسباب طبيعية، وبدون الرجوع إلى أسباب دينية أو غائية).[59]

---

[56] د. كريم متى – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 79.

[57] نفس المرجع – ص 79.

[58] د. حسن عبد الحميد – أسس الفلسفة – مرجع سابق – ص 94.

[59] نفس المرجع – ص 94.

وهــذا مــنهج جديــد ودلالة على وجود قطيعة معرفية بين هذا التفسير للظواهر الطبيعية بعلل وأسباب طبيعية فى مقابل الأسباب الدينية أو الغائية.

(وحقيقــة أنــنا نجــد فى العصر الحديث مفكرين من أمثال كارل ماركس K. Marx، وبــول نيــزان P. Nizan، وســولوفين Solovine، يجعــلون من الفلاسفة الذريين المبشرين الحقيقيــن بالروح العلمية والتكنولوجية الحديثة، ويجعلون منهم كذلك المبشرين الحقيقيين بالنزعة المادية فى الفلسفة). [60]

انكساجوراس Anaxagoras:-

(أســاس فلسفة انكساجوراس[61] هو نفس أساس فلسفة أمبيدوقليس والذريين. فلقد أنكــر وجــود أيــة صيرورة مطلقة بالمعنى الدقيق لإنتقال وتحول الوجود إلى اللاوجود، واللاوجــود إلى الوجــود. إن المــادة غير مخلوقة ولا تستنفذ، والصيرورة يجب أن تعد بخليط وتحليل أجزائها المركبة). [62]

لقــد مضى انكساجوراس بالفلسفة الطبيعية نحو الذرية أبعد مما مضى بها أمبيدوقليس، (فلئن إعتقد أمبيدوقليس أن أصول الأشياء هى العناصر الأربعة، بوصفها كتلاً غير متصلة قابلة للإنقســام ولكــنها غيــر منقسمة بالفعل وأنها تمتزج بتقارن أجزائها فتكون الأشياء الفردية، فإن انكســاجوراس لم يكتف بجعل أصول الأشياء قابلة للإنقسام وحسب، بل تجاوز ذلك إلى إعتبارها منقســمة بــالفعل إلى دقــائق لا تحصـــى أطــق عــليها اســم البذور Seeds أو المتجانسات Homoeomere، كما سماها أرسطو فيما بعد). [63]

ومن وجهة أخرى، كان أمبيدوقليس يعتقد أن إختلاف الأشياء عن بعضها البعض يرجع إلى إخــتلاف نســبة إمــتزاج العناصــر الأربعــة، (فى حين أن انكساجوراس أنكر إمكان رد الإخــتلافات الكيفية التى لا تحصى، إلى إختلافات كمية وذلك تمشياً مع القاعدة القائلة أن شيئاً لا يخرج من لا شيء). [64]

---

(61) انكســاجوراس: أول مــن أدخل الفلسفة إلى أثينا، وفى أثينا حظى برعاية حاكمها بركليس الذى كان معنياً بالعلم والفلســفة. وكتب كتاباً "فى الطبيعة on Nature". إتهمه أعداء بركليس بالإلحاد لقوله أن الشمس والقمر أجسام مادية لا آلهة، مما أدى إلى مغادرته أثينا إلى لاقبال Lampsacus.

(62) وولتر ستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 71.

أيضاً – Margaret E.J. Taylor- Greek philosophy An Introduction – op. cit. – P. 41.

(63) د. كريم متى – مرجع سابق – ص 61.

أيضاً – Kathleen Freeman – The pre – Socratic philosophers – op. cit. – P. 266.

(64) د. كريم متى – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 61.

رأى انكســاجوراس أن الأشياء لا يمكن أن تخرج من عناصر متشابهة متجانسة، وقال "كيف يمكن للشعر أن يخرج مما ليس بشعر، واللحم مما ليس بلحم".(65) ولذلك استنتج أن أصول الأشياء أو بذورها لابد أن تحتوى عل كل الصفات التى تظهر فى الأشياء.

فرفض انكساجوراس رأى أمبيدوقليس فى أن أصل العالم عناصر أربعة. كما أنكر زعم إمكــان تقســيم المادة إلى ذرات لا تقبل التقسيم، وأكد أن المادة تتجزأ إلى ما لا نهاية. هنا دلالة عــلى وجــود قطيعة معرفية وذلك فى وجود منهج جديد ومبدأ جديد عند انكساجوراس وهو أن المادة تتجزأ إلى ما لا نهاية.

إكتشاف فكرة العقل:-

إذا ســألنا عــن القوة التى دفعت المادة إلى الحركة بادئ الأمر، فمن ذا الذى بعث فى المــادة الميتة السعى والحركة؟ (والواقع أن نبوغ إنكساجوراس وعبقريته منحصران فى الإجابة عن هذا السؤال، ولولا رأيه فى الحركة القوة الدافعة لما كانت له فلسفة تستحق النظر، فقد ذهب أمبيدوقليس إلى أن الحب والكراهية هما القوتان الدافعتان اللتان تفسران المادة على الإتصال دهراً والإنفصال دهراً، ثم تبعه الذريون فذهبوا إلى أن مبعث الحركة هو سقوط الذرات المادية سقوطاً آلياً فى الفضاء فلا تسير على هدى، ولا تقصد إلى غاية.

أما انكساجوراس فقد خطا بالفلسفة خطوة جديدة، سمت بها عن مستوى المادة، فذهب أن إلى القــوة الــتى تدفع المادة وتسيرها هى عقل حكيم، زكى بصير، يولد الحركة فى المادة إقبالاً وإدباراً حتى تتكون منها العوالم).(66)

إن وجــود العقل كقوة تدفع المادة وتسيرها هو استنتاج جديد ودلالة على وجود قطيعــة معرفية عند انكساجوراس فى سموه عن مستوى المادة، وأن العقل هو الذى يولد الحركة فى المادة.

بمــبدأ القوة المحركة يصبح انكساجوراس لأول مرة أصيلاً، ويدخل مبدأ خاصاً به وهو مبدأ يعد جديداً تماماً فى الفلسفة، (فيتصور هذه القوة على أنها قوة غير فيزيائية، وغير جسمانية

أيضاً – Alexander P.D. Mourelatos – The pre – Socratic – op. cit. – P. 494.

(65)Anaxagoras, Frag. 18. (quot from Freeman, Ancilla to the pre – Socratic philosophers – op. cit. – P. 19).

See also – Anaxagoras, Frag. 3.

(66)Margaret E.J.Taylor - Greek philosophy.

See also - An Introduction - op. Cit. - P. 43.

- Frederick S.J. Copleston - A History of philosophy - V.I. - op. Cit. - P. 68.
- Kathleen Freeman - The pre - Socratic philosophers - op. Cit. - P. 269.
- R.E.Allen and David J.Furely - Studies in pre - op. Cit. - Socratic philosophy - op. Cit. - P. 281.
- Milton C.Nahm - Selections from Early Greek philosophy - op. Cit. - P. 147

كـلية تسمى العقل الكلى. وصف انكساجوراس العقل بأنه أدق الأشياء وأنقاها، كما قال أيضاً أنه غير مختلط بشيء، وأنه لا يحتوى فيه أى خليط من أى شيء بجانب ذاته).(77)

إن العقـل نـقى تمامـاً وغير مختلط بأى شيء آخر، (أنه يعيش بمعزل بذاته فى ذاته ولذاتـه، وهو عكس المادة غير نركب وهو بسيط، وهذا ما يعطيه هيمنته وقوته الكاملة على كل شـيء بسبب عدم وجود خليط من المادة فيه. فلو كان ممزوجاً بأى شيء آخر، فالشيء الممزوج داخله كان سيمنعه من السيطرة والتحكم فى أى شيء كما لو كان بمفرده وبنفسه).(68)

فهـذا الإدراك لـلقوة العامـلة هـو إنـتقال بالفلسـفة من طور إلى طور، فلقد إعتبر انكسـاجوراس ذلـك العقل روحاً خالصاً مجرداً، ولم يلبسه لباساً من المادة. فهو قد تخلص من المادة حين فكر فى ذلك العقل، فجرده عن الأجسام تجريداً مطلقاً.

(لكن بسبب أن اللغة تنشأ فى أول عهدها وتتدرج بين المحسوسات فتكون ألفاظها متعلقة بالأشـياء المادية التى تقع تحت الحس، فلما تطور الفكر البشرى ووصل إلى مرتبة التجريد، أى التفكير فيما ليس له صور مادية، اضطر إضطراراً أن يستعيد هذه اللغة التى خلقت فى أولها ما يقع تحت الحواس، ليعبر بها عن معقولاته المجردة. لذلك فمن الخطأ أن نستند إلى الصفات التى أطـلقها انكساجوراس على العقل، ونحكم بأنه تصور العقل فى صورة مادية. أى أنه أدراك القوة العاقلة المجردة).(69)

يتصـف العقـل بخصائص ثلاثة عن غيره من الأشياء وهى البساطة والمعرفة والقوة. (العقل بسيط متجانس فى جميع أجزائه فى حين أن المادة مركبة، وإذا كانت بعض الكائنات الحية لهـا نصيب من العقل أكثر مما للأخرى منه، فذلك إختلاف مقدار وحسب، أى أن الكائنات الحية المختـلفة المقادير متفاوتة من العقل فقط، وللعقل معرفة تامة بكل شيء، وإليها ترجع قدرته على

---

(77)Margaret Freeman - op. cit. - P. 43.
See also - W.K.C. Guthrie - A History of Greek philosophy - V.I. - op. cit. - P. 273.
- Kathleen Freeman - op. cit. - P. 267.
- Wallace I. Matson - A New History of philosophy - op. cit. P. 45.
- Reginald E. Allen - Greek philosophy Thales to aristottle - op. cit. - p. 52.
- John Mansley Robinson - An Introduction to Early Greek philosophy - op. cit. - P. 181.

(68)W.K.C. Guthrie - A History of Greek philosophy - V.I. - op. cit. - P. 273.
See also - Charles M. Bake Well - Source Book An Ancient philosophy - op. cit. - P. 51.
- John Mansley Robinson - op. cit. - P. 181.
- A.S. Bogomolov - History of Ancient philosophy - op. cit. - P. 111.

(69)*See* - R.E. Allen and David J.F. Furely - op. cit. - P. 286.
See also - Margaret E.J. Taylor - op. cit. - P. 41.

كل شيء. فالمعرفة الكلية ضرورة لازمة للقدرة المطلقة التى تتجلى فى ترتيب الأشياء فى نظام وفصلها عن بعضها الآخر، وعليه فالعقل هو المبدأ الفعال أما المادة فهى المبدأ المنفعل).(70)

نظرية المعرفة عند انكساجوراس:-

المعرفة الحسية:-

إذا بحثنا فى نظرية انكساجوراس فى المعرفة، سنجد أنه قال أيضاً بما قاله من قبل هيراقليطس وبارمنيدس وأمبيدوقليس من أن المعرفة الحسية معرفة وهمية خاطئة، وأن المعرفة العقلية هى وحدها المعرفة الصحيحة التى يجب أن نعتمد عليها.

(كما أنه فسر الإحساس أو الإدراك تفسيراً يختلف عن تفسير أمبيدوقليس، الذى يقول - "إن الشبيه يدرك الشبيه - شأن جميع الفلاسفة اليونانيين. فيقول انكساجوراس إن الإنسان الحسى غير المغاير، أما الشبيه فلا يدرك الشبيه، ولا يؤثر فيه الشبيه، أما المختلف فهو وحده الذى يحدث التأثير فيما يختلف عنه، وهنا يمكن أن يتصور الألم الذى يسبق كل إحساس. وذلك بواسطة وجود متضادات أو عكس هذه الأشياء، فإن الإحساس يعمل بالمتناقصات، لذلك إذا فسرنا الحواس وجدنا أن ذلك مقطوع به من حيث أن إدراك الأضواء والألوان يتم بأن تنعكس الأشياء على العين، ولا يمكن أن تنعكس الأشياء إلا إذا كانت من لون مخالف للون العين، وعلى هذا فليس الشبيه يدرك الشبيه، بل إن المخالف يدرك المخالف).(71)

(وقد اسهم انكساجوراس فى الجدل حول الحواس، وإعتبر شواهد الحس شيئاً لا يمكن الإستغناء عنه فى دراسة الطبيعة).(72)

فنظرية انكساجوراس فى الإدراك الحسى عكس نظرية أمبيدوقليس، فالإحساس نتيجة لتقابل الأضداد، (وكذلك الأمر فى الذوق واللمس، ونحن نعرف الحار والبارد، والحلو والمر لا بما يشبههما بل أضدادها).(73)

---

(70) د. كريم متى - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 67. أيضاً

- Milton C. Nahm - Selections From Early Greek philosophy - op. cit. - P. 153.
See also - Kathleen Freeman - The pre - Socratic philosophers - op. cit. - P.P. 267-274.
- Theodor Gomperz - Greek Thinkers (A History of Anicent philosophy) - op. cit. - P. 215.
- Wallace I. Matson - A New History of philosophy - op. cit. - P. 45.
- John Mansley Robinson - op. cit. - P. 181.

(71) د. عبد الرحمن بدوى - ربيع الفكر اليونانى - مرجع سابق - ص 162،161.

(72) بنيامين فارتن - العلم الإغريقى جـ6 - مرجع سابق - ص 73.

(73) د. أحمد فؤاد الأهوانى - فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - مرجع سابق - ص 104.

أيضاً - John Mansley Robinson - An Introduction to Early Greek philosophy - op. cit. - P. 167.

(وقــد إهتم مثل أمبيدوقليس بتبيان الحقيقة القائلة بأنه توجد كثير من العمليات الطبيعية المادية على درجة كبيرة من الخفاء، بحيث يصعب علينا أن ندركها بحواسنا مباشرة).[74]

(فـنحن لا نــدرك الحقيقة لقصور حواسنا، ولقد أوضح انكساجوراس هذه الحقيقة عن طريق تجارب عملية منتقاة).[75]

المعرفة العقلية:-

رأيــنا إن الــذى يدفــع الكائنات إلى الحياة والحركة هو العقل. فالعقل هو الذى يمدنا بالمعرفة الحقة، ولكن المحسوسات والحواس القاصرة التى ندركها بها، هى التى تعد الطريق أمام العقل لإدراك غير المحسوس.

(فــلقد رأى انكســاجوراس أن الحــركة لابد وأن تكون من فعل موجود تسمو معرفته وقدرتــه على الموجودات جميعاً، وهذا الموجود يجب أن يكون مفكراً معقولاً وقادراً، وإن الذى يدفــع هــذه الموجودات إلى الحياة والحركة هو العقل. ولكل الأحياء نصيب من هذا العقل، وأن الحس وظيفة من وظائف العقل الإنسانى).[76]

(ولكــن ضعف الحواس وهى آلات المعرفة الأولى عندنا، يجعلنا فى عجز عن معرفة الحقيقة، والظواهر سبيل إلى معرفة الباطن ورؤية المجهول، وبذلك كان انكساجوراس أميناً على الروح العلمية التى تبدأ من الإدراك بالمحسوسات).[77]

يرى انكساجوراس أن زيوس كبير الآلهة هو العقل، وقد أول أساطير هوميروس تأويلاً خــلقياً، وبالــرغم من أن انكساجوراس يقول بمبدأ جديد كل الجدة فى تاريخ الفلسفة اليونانية هو العقــل Nous، مما جعل سقراط * [78] يعجب به أشد الإعجاب، ولكنه لم يستخدمه ولم يجعل له دوراً فى المعرفة.

---

[74] د. محمد فتحى عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 12.

أيضاً - John Mansley Robinson - op. cit. - P. 193.

[75] د. أحمد فؤاد الأهوانى – مرجع سابق – ص 206.

[76] نفس المرجع – ص 202،201.

[77] د. عبد الرحمن بدوى – ربيع الفكر اليونانى – مرجع سابق – ص 162،161.

[78] يقــول سقراط فى محاورة فيدون" ثم استملت ذات يوم إلى رجل قال إن عنده كتاب انكساجوراس، وطالع فيه أن العقــل عــلة جميع الأشياء، وقلت لنفسى إذا كان الأمر كذلك، فلابد أن ينظم العقل الأشياء على أفضل صورة ولكن جميــع آمــالى تبددت، لأنى لم أكد أمضى فى قراءة الكتاب حتى رأيت أن المؤلف لم يستفد من العقل أية فائدة، ولم يضع لنظام الأشياء أية علة، أما العلل التى ذكرها فهى الهواء والإثير والماء وأشياء أخرى غريبة".

كـان انكساجوراس قد خطا بالفلسفة – فى هذه المرحلة من مراحل الفلسفة اليونانية – خطوة جريئة فأخرجها من الطبيعة المادية، ونحا بها نحواً جديداً فى البحث.

إذا أيقن أن المادة وحدها لا يمكن أن تنتهى إلى هذا التناسق التناغم والجمال، بل لابـد أن عقلاً حكيماً مدبراً يسلك بالمادة سبيلاً قوياً فى هدى وبصيرة، إلى غاية معلومة مقصودة. وبهذا فرق انكساجوراس للمرة الأولى فى تاريخ الفلسفة بين المادة المجسدة

وبيـن القـوة العقلية المجردة التى تتحكم فى تلك المادة، بين الجسم والعقل، بين الطبيعة والإنسـان. فإنصرفت الفلسفة منذ ذلك الحين إلى هذا الإنسان وخصته بالبحث والدرس، وكان أول من شق هذا الطريق هم جماعة السوفسطائيين.

تفـرقة انكساجوراس بين المادة المجسدة وبين القوة العقلية المجردة التى تتحكم فى تـلك المادة دلالة واضحة على وجود قطيعة معرفية هنا تتمثل فى اتخاذه لمنهج جديد وأيضـاً استنتاجه لنتائج جديدة هو أنه لابد من وجود عقل حكيم مدبر هو الذى يتحكم فى المادة. وتفرقته بين الجسم والعقل.

(نجد أن المرحلة الأولى من الفلسفة اليونانية تتميز بأن العقل اليونانى فيها لا يتطلع إلا إلى العالم الخارجى، فهى تحاول أن تفسر عمليات الطبيعة، ولم تتعلم بعد التطلع إلى ذاتها، غير أن التحول إلى الدراسة الإستبطانية للعقل نجدها فى العقل عند انكساجوراس. لقد برز العقل الآن إلى مقدمـة الصورة كمشكلة فلسفية، وأن إيجاد العقل فى كل الأشياء، "وفى الفلسفة، وفى الفرد، وفى الطـبيعة الخارجية"، هو ما يميز المرحلة الثانية فى الفلسفة اليونانية، وصياغة التناقض بين العقل والمادة هى أهم إنجاز لإنكساجوراس).[79]

أنظر – د. أحمد فؤاد الأهوانى مرجع سابق – (محاورة فيدون) – ص 202.

[79] وولترستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 75.

(فلقد انتقد انكساجوراس فكرة الضرورة الآلية، ووجد أن هذه الفكرة لا تكفى لأن تكون علة للحركة، فإذا قلنا أن الذرات تتحرك وتتساقط بحسب ثقل وخفة كل منها، فيرد انكساجوراس بـأن هذه الذرات هى أجسام ميته، أو على الأقل كانت كذلك فى البداية، فمن ذا الذى يبعث فيها السـعى والحـركة؟ ثـم أنه لا يعقل أن تكون حركة الذرات خلواً من الغاية أو الهدف. وينتهى انكساجوراس إلى القول بأن الذى يدفع المادة ويسيرها ليس هو الضرورة الآلية، ولكن هو العقل Nous البصير الهادف، الذى يولد الحركة فى المادة حتى تتكون فيها العوالم والأكوان. وكما ذكرنا فإن هذا العقل لم يصوره لنا فى صورة مادية، بل أنه ليتميز عن المادة بشكل حاسم، فهو من طبيعة غير طبيعة المادة التى يسيرها).[80]

---

[80] د. حسن عبد الحميد – أسس الفلسفة – مرجع سابق – ص 94،95.

تعقـيب

نجد هنا قطيعة معرفية ثانية عند انكساجوراس واكتشافه لفكرة العقل، ففكرة العقل، هى دلالة من دلالات وجود القطيعة المعرفية وهى الأفكار الجديدة، فإنكساجوراس يعد تطوراً أبعد من سابقيه، وذلك لأن فلسفته تتميز بشيئين جديدين.

فهو أول من فصل العقل عن المادة، وإعتبره – فيما يرى البعض – جوهراً متميزاً عن المـادة وسبب حركتها، وهنا أيضاً دلالة أخرى على القطيعة المعرفية وهو استخدام منهج جديد يختلف عن ما سبقه. وثانياً: كان الفلاسفة من قبله يلجأون إلى تفسير الحركة تفسيراً آلياً، أما هو فقد بدأ الإتجاه نحو تفسير الظواهر لا بعللها المادية، بل بأغراضها وغاياتها.

كمـا أن انكسـاجوراس أثار إشكالات فى الفلسفة جديرة الإعتبار، فهو قدم فكرة العقل، ليكـون له دوره فى التغير والحركة فى الوجود لأول مرة فى تاريخ الفكر، وقد تأثر بهذه الفكرة سـقراط وكذلـك أرسطو، وجعل العقل علة فاعلة، ولكنه لم يفطن إلى أن العقل هو علة الإنسان على الحيوان.

فلقد كانت البذور غير متحركة بذاتها. ولذلك فلكى تتحرك وتكون الأشياء لابد من وجود عـامل يحـركها. وقد جاء انكساجوراس بالعقل لتفسير الحركة بدلاً من تفسيرها بالحب والبغض عند أمبيدوقليس. على أن هناك إختلافاً كبيراً بينهما وهو أن الحب والبغض، وإن كانا فى المادة، فإنهمـا متميزان عنها فى حين أن العقل ليس متميزاً عن المادة وحسب، بل منفصلاً عنها تماماً. فى حيـن أن العقل منهجه الجديد المختلف عن أمبيدوقليس وهذه دلالة على وجود قطيعة معرفية بين انكساجوراس وأمبيدوقليس فى المنهج.

كمـا أنه أكد على أن المعرفة الحسية معرفة وهمية خاطئة، وأن المعرفة العقلية وحدها المعـرفة الصحيحة التى يجب أن نعتمد عليها، كما أنه فسر الإحساس أو الإدراك تفسيراً يختلف عن تفسير أمبيدوقليس الشبيه يدرك الشبيه، فهو بالعكس يرى أن الضد يدرك الضد.

وهـذا المبدأ الجديد أيضاً شاهد على وجود قطيعة معرفية فى استنتاج مبدأ جديد عكس مبدأ أمبيدوقليس.

رأى أيضـاً أن الحـواس تدرك الظاهر، والعقل يدرك ما هو خلف الحواس، فالحواس ممهدة للمعرفة العقلية. وبذلك جمع المعرفة الحسية والمعرفة العقلية.

وجدنا من خلال عرضنا للفلسفة الطبيعية أن المادة ولدت حية، لها القدرة على الحركة والتغير بذاتها ولكن لم يكن لها عقل متميز ومستقل عنها.

ثم انفصل العقل عنها عند انكساجوراس، ولكن ما لبث هذا العقل أن إختفى وأصبحت

المادة عند الذريين ميته، ولكنها متحركة لا بفعل قوة كامنة فيها بل بفعل تساقط الذرات في الفراغ، واصطاد بعضها مع البعض الآخر.

إن نظرية المعرفة عند الفلاسفة قبل سقراط لم تأخذ الشكل المتكامل فى أى مذهب من مذاهبهم، ولكنهم – على أى حال – أو ضحوا بعض الجوانب فى الإدراك العقلى والمعرفة العقلية، وكذلك تحدثوا عن الإدراك الحسى والحس المشترك وكذلك بعض التفسيرات الدقيقة لعمليات الإحساس.

وقد كان لآرائهم وتجاربهم العملية أثر كبير فى العلم الحديث، فمنهج فلاسفة المدرسة الأيونية فى محاولة تفسير التغير والثبات فى الوجود بالملاحظة الحسية وفرض الفروض والإستنباط العقلى، فكان الأساس الأول فى وضع المناهج للعلوم الطبيعية، وكذلك تجربة الكلبسيدرا عند أمبيدوقليس. لإثبات مادية الهواء.

إن انكساجوراس هو أول فيلسوف استطاع أن يميز تمييزاً واضحاً من العقل من جانب والمادة من جانب آخر، بعد أن كانت الفلسفة السابقة على سقراط لا تعترف إلا بالمادة وحدها.

أيضاً هناك اللغة وهى دلالة على وجود قطيعة معرفية، فاللغة كانت فى أولها تتدرج بين المحسوسات فتكون ألفاظها متعلقة بالأشياء المادية التى تقع تحت الحس، فلما تطور الفكر البشرى ووصل إلى مرتبة التجريد، أى التفكير فيما ليس له صور مادية، حاول انكساجوراس أن يطور اللغة لكى يعبر بها عن معقولاته المجردة.

وهذه هى دلالات وجود القطيعة المعرفية:

1- لغة جديدة 2- منهج جديد 3- نتائج وأفكار ومضامين جديدة.

سنعرض فى الفصل القادم إلى آراء السوفسطائيين، فهم أول من بدأ بطرح مشكلة وضع الإنسان فى الكون ثم لسقراط والمعرفة عنده. وسنرى كيف تجاوزت فلسفته السوفسطائيين العملية. وما هو المنهج الجديد الذى انتهجه فى البحث والفلسفة.

الفصل الرابع

النزعة العملية وفلسفة المفاهيم



الفصل الرابع
النزعة العمليةوفلسفة المفاهيم

تمهيد:-

لقد قدم انكساجوراس مذهبة القائل بوجود عقل يدبر العالم. ويعد مبدأ جديداً فى الفلسفة، وهو مبدأ التناقض بين المادة الجسمانية والعقل غير الجسمانى، التناقض بين الطبيعة والإنسان.

(فــإذا كانت المشكلة المطروحة فى المرحلة الأولى من الفلسفة هى أصل العالم وتفسير الوجــود وصيرورة الطبيعة، فإن المرحلة الثانية للفلسفة تبدأ بالسوفسطائيين بطرح مشكلة وضع الإنســان فى الكون. لقد كان آراء الفلاسفة الأوائل فى كليتها كونيه، أما آراء السوفسطائيين فهى إنســانية تماماً. وفى أواخر هذه المرحلة الثانية يتجمع هذا الخطان من الفكر ويخصب كل منهما الآخــر. ومشكلة العقل ومشكلة الطبيعة تصبحان عاملين فى المذاهب الكبرى الكلية الشاملة عند أفلاطون وأرسطو).[1]

ســنعرض فى هــذا الفصل أولاً السوفسطائيون لأنهم أول من بدأ بطرح مشكلة وضع الإنسان فى الكون. وثانياً سقراط والمعرفة عنده والمنهج الجديد الذى انتهجه فى البحث والفلسفة وسنوضح كيف تجاوزت فلسفته فلسفة السوفسطائيين العملية.

السوفسطائيون The Sophists:-

سنعرض فى هذا الجزء عن السوفسطائين هذه النقاط الآتية:-

الــتعريف بالسوفســطائيين، مكانتهم فى تاريخ الفلسفة اليونانية. دخول الإنسان بجانب الطبيعة فهى السمة الأساسية فى فلسفتهم.

المعرفة عند السوفسطائيين عامة. المعرفة عند بروتاجوراس وجورجياس خاصة.

من هم السوفسطائيون؟ نحن نعرف أنهم كانوا أعداء ا لدودين لسقراط (كلمة سوفسطائى مــن كــلمة "سفيسطس" التى كانت تعنى المعلم فى أى من العلوم، وخاصة علم البيان. ثم عنت الــرجل الحكيــم. لقــد قدم السوفسطائيون لعصرهم ما نسميه بثقافة عليا، وهذا التعليم أخذ شكل المحاضرات العامة، وفصول فى النظرية السياسية وأيضاً فى الخطابة).[2]

[1] وولترستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 77.

[2] John Lewis – History of philosophy – op. cit. – P. 31.
See also – W.K.C. Guthrie – The Greek philosophers From Thales to Aristotle – op. cit. – P. 66.



بوضـــوح أن الفلاســفة الماديين لا يقرون منطق الديانات الشعبية السائدة حتى أنهم قد هاجموهـــا بالفعل كما فعل فلاسفة المدرسة الأيلية، ولكنهم لم يخرجوا من هذا النقد بفكرة جديدة، ولـــم تفكـــر الفلسفة بعد أن وجهت النظر إلى ضعف منطق هذه الديانات إلى أن تقود هذه العقلية المتشـــوقة إلى الأهداف الفكرية الجديدة بطريقة عملية، لذلك فقد أصبح العقل اليونانى يشعر بأنه إنمـــا يـــتمزق بيـــن إيمانه بالأفكار القديمة التى ورثها، وبين الميل إلى أخذه بالنظريات العلمية والمبادئ الفلسفية الجديدة التى أخذت تهاجم هذه المعتقدات وتدك أركانها، فتشتت العقل بين الشك وبين اليقين حتى غلب عليه الشك، فأصبح يشك فى كل موجود وفى كل قانون سواء كان وضعياً أم أخلاقياً).[11]

دخول الإنسان بجانب الطبيعة:-

الـــروح العامة لليونان فى تطورها، كانت تقتضى النزعة السوفسطائية، كما أن الفلسفة فى تطورها فى القرن السابق وفى القرن الخامس أيضاً، كانت تقتضى بدورها ، أن تقوم النزعة السوفســطايئة، لأن تطورها كان يسير دائماً على أساس إدخال العنصر الإنسانى أو الإنسان بكل ما له من خصائص، إلى جانب الطبيعة الخارجية.

وقـــد ظهـــر ذلك واضحاً إبتداء من اكزينوفان. إذ نجد عنده لأول مرة جرأة شديدة فى إدخال الإنسان فى البحث الفلسفى إلى جانب الطبيعة الخارجية.

ولو أن محاولة اكزينوفان لم تمتد فى المدرسة الإيلية التى هو مؤسسها، فإن هذه النزعة قـــد اســـتمرت وظهرت بشكل واضح عند هيراقليطس، الذى شاء أن يجعل من اللوغوس المبدأ الأول الـــثابت فى الوجـــود. (وفى هذا الشيء الكثير من إدخال الإنسان فى التفكير الفلسفى. لأن الـــلوغوس أو العقـــل هـــو خاصية الإنسان، فكأننا هنا إنتقلنا من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية، وطبقـــنا على هذه الطبيعة الخارجية ما نجده فى الإنسان. وقد قال انكساجوراس بمبدأ عقلى، ولو أنـــه لم يستخدم هذا المبدأ على الوجه الصحيح من حيث إنه لم يتوسع فى تطبيقه. أما أمبيدوقليس فقـــد جمـــع بين الطبيعة الأيونية وبين فكرة الخلاص كما هى عند الأورفيين، فجمع بين الطبيعة الخارجية من ناحية، والإنسان وما يتعلق به من ناحية أخرى.

ويلاحظ عند هؤلاء المفكرين جميعاً أنهم كانوا يريدون أن يؤكدوا – ثبات الروح

---

[11]W.T.Stace – A Critical History of Greek philosophy – Macmillan – London – 1941 – P.P. 100-103.

الإنسانية أو الذات – من وراء التغيرات هذه كلها التى هى أساس الطبيعة الخارجية).[12]

وعلى هذا النحو نجد أن الإنسان قد أخذ يدخل فى دائرة تفكير الفلاسفة اليونانيين شيئاً فشيئاً، (وكان لابد لهم إذا أن يخطو الخطوة الأخيرة فيرتفعوا بالإنسان فوق الطبيعة إرتفاعاً تاماً، وأن يجعلوه مقياس الطبيعة بدلاً مما كانوا يفعلون من قبل حين جعلوا الطبيعة مقياس الإنسان، وأنكروا أن يكون للإنسان وجود مستقل قائم بذاته، مختلف عن الوجود الخارجى. ومن هنا كان من الضرورى من حيث منطلق التطور الروحى الفلسفى، أن تتجه الفلسفة الجديدة إلى الإنسان إتجاهاً كبيراً وأن تجعله محور التفكير).[13]

هذه نتيجة جديدة عند السوفسطائيين وهى دخول الإنسان فى تفكير الفلاسفة اليونانيين وإرتفاعه فوق الطبيعة إرتفاعاً تاماً، بل وجعلوه مقياس الطبيعة هى دلالة على وجود قطيعة معرفية بين السوفسطائيين وما سبقهم. من حيث وجود نتيجة جديدة واستخدامهم منهج جديد مختلف.

(وفضل السوفسطائية هو أنهم وجهوا نظر الفلاسفة إلى منطق جديد، حيث أوحت ثورتهم العقلية وأفكارهم الكثيرة إلى الفلاسفة بهذا المعنى العقلى، الذى ازدهر وتفرع وأسس فلسفة أخلاقية فى منتهى العمق وفى أوج الإشراف. أما المستوى العادى للعقلية اليونانية فإنه لم يطالب بتغيير فلسفة أو بتعديل منهج، كذلك فإنها لم تعبر تعبيراً فلسفياً عن مطالبة العقلية، لأن المستوى العقلى العادى للشعب اليونانى عاش غريباً عن الفلسفة، لم ينفعل بها ولم يتفاعل مع أفكارها حتى نستطيع أن نفترض أنه قد ناقشها وامتص معانيها جيداً، واهتدى إلى الأدلة على ضعفها، وطالب بعد ذلك بتغيير منهجها).[14]

المعرفة عند السوفسطائيين:-

قبل مدرسة السوفسطائيين، كان الفلاسفة يقربون بين الحسى والعقلى، ويرون أن طريق إدراك حقيقة أى شىء إنما هو العقل، أما الحواس فلا تصلح طريقاً للمعرفة لسببين: الأول أنها خادعة لا تمدنا بحقائق الأشياء، بخلاف العقل فإنه الطريق المأمون فى إمدادنا بالحقائق. الثانى: أن الحواس مختلفة بين الناس، لا تقوم على أساس مشترك بينهم، فحس كل فرد من الناس خاص

---

[12] د. عبد الرحمن بدوى – ربيع الفكر اليونانى – مرجع سابق – ص 169.

[13] نفس المرجع 0 ص 169.

[14] محمد أمين المفتى – فكرة عن فلسفة سقراط – مرجع سابق – ص 49،50.

بــه، (ولذلك فليس من الممكن أن ينقل فرد ما بحسه لفرد آخر. بينما يكون فى مقدورك أن تنقل ما تفهمه بعقلك إلى الآخريين، لأن العقل مشترك بين جميع الناس، لا يختلف فيه فرد عن فرد).(15)

كـــان للسوفسطائية صلة وثيقة بالفلسفة الطبيعية التى تتقدمها، والواقع أنها يمكن أن تعد تطـــوراً لفلســـفة ديمقـــريطس وهيراقليطس من جهة، ومحاولة لسد حاجات المواطنين الإغريق الإجتماعية فى النصف الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد من جهة أخرى.

لقـــد قسم ديمقريطس المعرفة إلى معرفة حقيقية ومعرفة زائفة أو غامضة، أما المعرفة الحقيقية فموضوعها الذرات والفراغ والتشكيلات المتعددة التى تتخذها، وبما أن لهذه وجوداً دقيقاً كـــانت المعرفة المتصلة بها حقيقية. (وأما المعرفة الزائفة فموضوعها كل ما يقع تحت الإدراك الحســـى كالحرارة والبرودة واللون والطعم وما إلى ذلك، وبما أن الأشياء ليس لها وجود حقيقى فى الطـــبيعة بـــل تظهـــر نتيجة تأثير الذرات فى الحواس، فإن وجودها إعتباطى ، أو فيما يقول ديمقريطس أنها موجودة بالعرف By Convention وحسب.

هذا من وجهة، ومن وجهة أخرى كان هيراقليطس يقول أن كل شيء فى تغير متصل، بإســـتثناء قانون التغير ذاته الذى هو اللوغوس أو العقل الكونى. فالأشياء التى تشاهدها فى تغير دائـــم، وعـــليه فلا يمكن أن ننسب إليها صفة واحدة معينة، بل تجتمع لها صفات متناقضة، فهى حارة وباردة وحلوة ومرة فى وقت واحد).(16)

لم يجد السوفسطائيون مبرراً للتمييز بين المعرفة الحقيقية أو العقلية، والمعرفة الزائفة أو الحســـية، وبخاصـــة أن الفلاســـفة قد اختلفوا فى الحقيقة وطبيعتها. (يضاف إلى هذا أن الفلاسفة السوفسطائيين رأوا أن قانون هيراقليطس فى التغير لا ينطبق على الأشياء المحسوسة وحسب، بل ينسحب على الأشياء العقلية والأخلاقية والفنية أيضاً. فلم يكن شيء فى نظرهم بمنأى عن التغير، وعـــليه استوت الموجودات الحسية والعقلية، فلم تعد المحسوسات موجودة بالعرف ونسبية وذاتية وحسب، بل أصبحت المبادئ الأخلاقية والقيم الفنية كذلك أيضاً).(17)

وعلى ذلك فإن كان الفلاسفة السابقون على السوفسطائيين قد آمنوا بحقيقة مطلقة يستطيع

---

(15)*See* – Mario unterSteiner – The Sophists – Trans. From Italian by Kathleen Freeman – Basil Balck Well – Oxford – 1954 – P.P. 19, 21.

(16) د. كريم متى – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 110.

أيضاً – W.K.C. Guthrie – The Greek philosophers From Thales to Aristotle – op. cit. – P. 67.

(17) د. كريم متى – المرجع السابق– ص 111.

العقل اكتشافها، وشكوا فى صدق عالم الحواس، فإن السوفسطائيين وجدوا أن عالم العقل ليس أصدق من عالم الحس، وقالوا أنه إذا انعدمت الحقيقة المطلقة فى عالم الحس، فلابد أن تنعدم فى عالم العقل كذلك.

لقـد تغيـرت عند السوفسطائيين الغاية من التفلسف ومن التفكير بشكل عام، وأصبحت غاية التفكير عندهم هى الإنتصار على الآخر، ووسيلتهم فى ذلك هى فن الإقناع والإغراء. لقد تغيـر مفهـوم التفلسف على أيدى السوفسطائيين. وهنا نجد دلالتين على وجود قطيعة معـرفية عـند السوفسطائيين وهما المنهج الجديد وهو فن الإقناع والإغراء ، وتغيير الغاية من التفلسف ومن التفكير، وتغيير مفهوم التفلسف نفسه أى وجود مفهوم جديد عندهم.

(وتغيـرت تـبعاً لذلـك القيـم والمعايير الفكرية التى كانت تميز الفلاسفة حتى ظهور السوفسطائيين، ولقد أصبحت قيمة المعرفة تقاس بمقدار جدوى هذه المعرفة للحياة الثقافية السائدة، وبمقـدار منفعـتها فى الدفـاع عـن قضـية ما، وأصبح المفكر الحقيقى هو الذى يجيد إختيار الموضوعات التى سيناقشها، ذلك المفكر الذى يستطيع أن يقدمها إلى الآخريين بشكل جذاب. ومن هـنا كـانت الخاصـيتين الرئيسيتين اللتين ميزتا جماعة السوفسطائيين، الإدعاء بأنهم خبراء فى معـرفة وتعليم كل الفنون التى تهم الإنسان، ومن أنهم يمتلكون فن البيان الذى يمكنهم من جذب المستمعين والسيطرة عليهم).[18]

بروتاجوراس Protagoras:-

(480-410 ق.م)

(كـان أول وأعظم السوفسطائيين . ولد فى ابديرا، وجاب اليونان واستقر بعض الوقت فى أثيـنا. اتهـم فى أثينا بالإلحاد، وهذا يستند إلى كتاب ألفه عن موضوع الألهة، وقد بدأه بهذه الكلمات "أما بالنسبة للآلهة فإننىعاجز عن القول ما إذا كانت موجودة أم لا"، ولقد أحرق الكتاب علـناً. أى أنـه كان غير دينى).[19] (كما كان بروتاجوراس أول من نظم الخطب، وطرح أيضاً أسس علم النحو والصرف).[20]

نظرية بروتاجوراس فى المعرفة:-

---

[18] د. حسن عبد الحميد – أسس الفلسفة – مرجع سابق – ص 101.

[19] Wallace I. Matson – A New History of philosophy – op. cit. – P. 68.
See also – John Lewis – History of philosophy - op. cit. – P.P. 32-33.
- W.K.C. Guthrie – The Socphists – Cambridge University Press – London – 1971 – P. 63.
- W.K,C. Guthrie – The Greek philosophers From Thales to Aristotle – op. cit. – P, 68.

[20] Milton C.Nahm – Selections From Early Greek philosophy – op. cit. – P. 221-222.

(تتـــلخص نظرية بروتاجوراس فى المعرفة فى العبارة الشهيرة التى أوردها فى صـــدر مؤلفه عن الحقيقة وهى: "الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً". هو مقياس وجود ما يوجـــد مـــنها، ومقيـــاس لا وجود ما لا يوجد. والمقصود بالإنسان هنا الفرد من حيث هو كذلك لا الماهية النوعية).(21)

وقد شرح لنا أفلاطون هذه العبارة فى محاورة ثياتيتوس، (حيث ذهب إلى أن بروتاجوراس قد أكد أن الأشياء هى بالإضافة إلى كما تبدو لى، وهى بالإضافة إليك كما تبدو لك. فالريح الواحدة التى تهـــب على رجلين، هى باردة بالإضافة إلى الذى يشعر ببرودتها، فإن الأشياء هى بالإضافة إلى كل منا كما يشعر بها كل منا).(22)

وقـــد ذهب أرسطو فى كتاب "ما بعد الطبيعة" إلى أن بروتاجوراس قد زعم أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، (وبعبارة أخرى أن الحقيقة هى ما تبدو لكل شخص، فإذا كان الأمر كذلك كـــان الشىء ذاته موجوداً ولا موجود، وحسناً وقبيحاً على حد سواء، وأن جميع الأحكام الأخرى المتضادة صادقة على السواء مادام الشىء نفسه فى الغالب يبدو جميلاً عند قوم، وعلى الضد من ذلك تماماً عند آخريين، وأن ما يبدو لكل شخص هو مقياس الأشياء).(23)

(وعـــلق سكستوس أمبريقوس قائلاً أن بروتاجوراس يقرر أن كلاً من المادة والحواس تـــتغيران، فالحواس تتغير حسب مراحل الحياة، وأحوال البدن المتقلبة، وتشتمل المادة على العلل الخاصة بكل الصفات التى تظهر أمام الجميع، والناس يدركون صفاتاً مختلفة فى أوقات مختلفة، وهذا راجع إلى أحوالهم المختلفة).(24)

وقد أحدث السوفسطائيون وخاصة بروتاجوراس تحولاً فى طريقة إدراك الحقيقة، وفى

---

(21) I bid – P. 221. *See also* – John Lewis – op. cit. – P. 33.
- Wallace I. Matson – op. cit. – P. 68.
- A.S.Bogomolov – History of Ancient philosophy – op. cit. – P. 125.

(22) أفلاطـــون – محـــاورة ثياتيتوس أو عن العلم – ترجمة د/ أميرة حلمى مطر – الهيئة العامة للكتاب – القاهرة – 1973 – ف 151، ف 152 – ص 46-47. وأيضاً
- W.K.C. Guthrie – The Greek philosophers . . .. – op. cit. – P. 68.
See also – Wallace I. Matson – op. cit. – P. 68.
- A.S. Bogomolov – op. cit. – P. 125.

(23) Aristotle – Metaphysics – Trans. Into English Under The Editor ship of W.D. Ross – 5 vol & 2nd E.D. Oxford at the Clarendon Press – Oxford – 1968 – BII. H6+ - 1062 – b 5. 25.
وأيضاً – د. أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – مرجع سابق – ص 268.

(24) Milton C.Nahm – op. cit. – P. 239.

الفـرق بيـن الحس والعقل. وجروا على مبدئهم المشهور، وهو أن الإنسان مقياس كل شـىء، واتخذوه أساساً لرأيهم فى المعرفة، وترتب على هذا إنكارهم للمبدأ القائل بوجود خارجى مستقل عن أذهاننا.

(جمـع بروتاجوراس بين نظرية هيراقليطس فى التغير المتصل، ورأى ديمقريطس فى أن الإحسـاس هـو المصدر الوحيد لمعرفة الأشياء في العالم، وخلص منهما إلى أن الإدراكات الحسية صادقة كلها، ذلك أنه لما كان الإدراك الحسى فيما يرى ديمقريطس نتيجة حركات فى الـذات (المـدرك) والموضـوع (المـدرَك) الـلذان هما فىحركة متصلة، فإن قبول بـروتاجوراس لهذيـن المـبدأين دفعـه إلى القول بأن كل إحساس صادق فى كل لحظة، وأن الأحاسيس ليست نسبية وحسب، بل نسبية لكل شخص ذى إدراك فى اللحظة التى تحصل فيها).[25]

يمكن أن نرجع المبادئ التى تقوم عليها نظرية بروتاجوراس فى المعرفة إلى أمور ثلاثة:

1- الإحساسات صادقة وهى معيار الحقيقة.
2- المعرفة نسبية.
3- الوجود متوقف على المدرك.

(ولكن بوجه عام من التناقض، الإعتماد على الأشياء المحسوسة التى تتغير على الدوام، ولا تثـبت أبـداً عـلى حـال فى الحكـم على الحقيقة، ويجب أن نطلب الحقيقة معتمدين على الموجودات التى تظل دائماً ثابتة، ولا تخضع لأى تغير).[26]

وهكذا ترقى الفلسفة البروتاجورية إلى مستوى الإعلان بأن كل معرفة مستحيلة، فإذا لم تكن هناك أية حقيقة موضوعية فإنه لا يمكن أن تكون هناك أية معرفة بها. واستحالة المعرفة هى أيضاً تشكل موقف جورجياس.

جورجياس Georgias:-

(483 – 375 ق.م)

(حاول جورجياس[27] أن يوسع الشك السوفسطائى المتمثل فى عبارة بروتاجوراس "إن الإنسـان مقيـاس الأشـياء كـلها"، لـكى يشـمل الوجود والتبادل الفكرى واللغوى. فإذا كان

---

[25] د. كريم متى – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 115. وأيضاً
- Mario Untersetiner – The Sophists – op. cit. – P. 25.
See also – Milton C. Nahm – Selections From Early Greek philosophy – op. cit. – P. 226.
- Wallace I. Matson – A New History of philosophy – op. cit. – P. 68.

[26] د. أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 265،268.

بروتاجوراس يرى أن كل شيء صادق وليس للحقيقة المطلقة وجود، فإن جورجياس يمضى أبعد من ذلك إلى الآخريين بواسطة اللغة).[28]

المعرفة عند جورجياس:-

عـنوان كـتابه دلالة خاصة على حب السوفسطائيين للتناقض الظاهرى، العنوان هو: "حول الطبيعة أو اللاوجود". (ولقد حاول فى هذا الكتاب أن يبرهن على ثلاث قضايا:

1- لا شيء يوجد.

2- إذا وجد شيء فلا يمكن معرفته.

3- إذا أمكن معرفته فلا يمكن نقل معرفته إلى الآخريين).[29]

القضـية الأولى أنه "لا شيء موجود" لأن طبيعة الوجود تقتضى أن يكون للشيء بداية، كانت موجودة قبله بالفعل يصدر عنها، فإذا صدر شيء من شيء كان موجوداً، فإن ذلك لا يعتبر بداية لنشأته، وكذلك فإنه ما من شيء يمكن أن ينشأ من العدم، وإذن فلا شيء موجود.

أمـا القضية الثانية فهى، أنه حتى إذا وُجد الوجود فإن المعرفة الصحيحة بالنسبة لها سـتكون مسـتحيلة، (وذلـك لأن المعـرفة عند السوفسطائين طريقها الحى لا العقل، والحواس بطبيعتها متغيرة تختلف بإختلاف الأشخاص، بل وتختلف حتى بالنسبة للشخص الواحد فى تقرير الحالـة الواحـدة، نسبة لتغير الأحوال العقلية والنفسانية فى الأحوال المختلفة، فالمعرفة حينذاك تكون مستحيلة، وهذه القضية متعلقة بالقضية الأولى، لأن عدم وجود معرفة ثابتة يؤدى إلى إنكار الوجود وإلى نفى الكينونة).[30]

أما القضية الثالثة فهى تتعلق بحالة المعرفة نفسها تجاه الأشياء، وهى أن نفس المعرفة إذا وقعت وكانت، فإنها لن تكون تامة أو ثابتة، وذلك لأن عنصر إدراكها نفسه ليس

---

[27] جورجيـاس: ولـد فى مدينة ليونتينى، تلقى العلم والمعرفة فى صباه عن أمبيدوقليس، وأخذ بنظرياته العلمية فى الطبيعة، وعنى كذلك بالخطابة والفصاحة والبيان، وبرع فيها كلها وصار أفصح أهل زمانه، حتى أصبح مؤسس علم الخطابـة. ألف جورجياس كتباً عديدة فى الفلسفة والخطابة أشهرها كتابه فى الطبيعة on Nature، أو للاوجود on Not Being، وكتابه فن الخطابة The Hand Book of Rhetoric. أنظر:

- د. كريم متى – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 119.

[28] د. كريم متى – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 119. وأيضاً

- John Lewis – History of philosophy – op. cit. –P.32 .

[29] W.K.C. Guthrie – The Greek philosophers From Thales to Aristotle – op. cit. – P. 68.
See also – Milton C.Nahm – Selections From Early Greek philosophy – op. cit. – P. 244.

[30] محمد أمين المفتى – فكرة عن فلسفة سقراط – مرجع سابق – ص 57.

ثابتاً وزمنياً، بل هو متغير وهو الحواس، ويقتضى تذبذب المقياس تذبذب الحقيقة، وإذن فلا حقيقة.

ومـا يهمنا هنا هو القضيتان الثانية والثالثة، (أما عن القضية الثانية فيقول فيها أنه لكى نعـرف وجـود الأشياء يجب أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هى علاقة المعلوم بالعلم، أى أن يكون الفكر مطابقاً للوجود، وأن يوجد الوجود على ما يتصوره. ولكن هذا باطل، فكثيراً ما تخدعنا حواسنا، وكثيراً ما تركب المخيلة لنا صوراً لا حقيقة لها).[31]

وأمـا عـن القضية الثالثة فترجع حجته فيها إلى أن وسيلة التفاهم بين الناس هى اللغة، (ولكن ألفاظ اللغة إشارات وضعية أى رموز، وليست مشابهة للأشياء المفروض علمها، فكما أن مـا هـو مدرك بالبصر ليس مدركاً بالسمع، والعكس بالعكس، فإن ما هو موجود خارجاً عنا مغايـر للألفـاظ. فـنحن نـنقل للـناس ألفاظـاً ولا ننقل لهم الأشياء، فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان).[32]

ومما سبق يتضح أنه قد نادى بإستحالة العلم والمعرفة.

ومنطق فلسفة جورجياس يشعرنا بأنه قد ألقى نظرة قوية على الفلسفة الإيلية ولكنه أخفق فى فهمهـا، ولم يأخذ إلا بالجانب السلبى منها. فالحركة العقلية فى فلسفة جورجياس ليست حركة تدل على إنفعال أو تأثر بمنطق الفلسفة الإيلية، ولكنه يدل على إلمام سطحى بها وبناحيتها السلبية عـلى وجه الخصوص، ثم حملها بعد ذلك على محمل عقلى خاطئ. (لقد نظر جورجياس نظرة مقـربة إلى الفلسـفة الإيلية وبخاصة إلى الناحية السلبية لفكرة زينون وحقق بها قضيته الأولى الـتى أثبت بها أنه لا شىء موجود، والواقع أن جورجياس لم يفهم الأهداف العقلية لفلسفة زينون الـتى أراد بها أن يحقق قضية ثبات الوجود فزينون من الفلاسفة الذين انتقلوا من الشك إلى ذروة اليقين العقلى الثابت ولكنه لم يعلم الشك كمنهج عقلى. أما فلسفة جورجياس فإنه من الواضح جداً أنها قامت على الناحية السلبية المطلقة التى كان من السهل له أن يقتدى فيها بفلسفة زينون، فأول فلسـفته تـأويلاً دعم قضيته التى قادها أو قادته إلى الشك المطلق، ولم يقتصر جورجياس على الأخذ بفلسفة زينون، ولكنه أخذ كذلك بجانب من فلسفة بارمنيدس لكى يثبت بها قضيته الأولى).[33]

---

[31] د. محمد فتحى عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 16.

[32] يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 48-49.

[33] محمد أمين المفتى – فكرة عن فلسفة سقراط – مرجع سابق – ص 58. أيضاً

- Milton C.Nahm – Selections From Early Greek philosophy – op. cit. – P. 243.

إعــتمدت الفلسفة الإيلية على الإدراك العقلى البحث كوسيلة لإدراك الحقيقة الذاتية، أما السوفســطائية فقــد قــالت بأن العقل الإنسانى لا يمكنه إدراك الحقيقة، لأن الحقيقة نفسها ليست موجــودة، (وفى تنمية العقل وإمكانيات تفكيره لإدراك هذه الحقيقة، إنما تبديد لنشاطه الذى يمكن أن يتجه بها كلها إلى فهم الحقائق الملموسة الموجودة فعلاً بين يديه).[34]

كان عصر السوفسطائيين عصر نهضة. ولقد كان هذا أول عصر نهضة يتناوله تاريخ الفلســفة وإن لــم يكــن الأخير. لقد كان عصر تنوير يونانياً. وفى مثالنا هذا يأتى عصر التنوير اليونانى عقب التطور العظيم للعلم والفلسفة من طاليس إلى ديمقريطس.

(وفى مــثل هــذه الفــترة البناءة يحمل المفكرون الكبار مبادئ جديدة تنتقل عبر العصــور إلى جماهيــر الشــعب، وتــؤدى إلى علم شعبى إن لم يكن علماً ضحلاً وثقافة واسعة

الإنتشــار، وتصــبح التربية الشعبية صفة للعصر والأفكار الجديدة المنبدثة وسط الشــعب تحطم المسلمات القديمة والأفكار القائمة، وهكذا يصبح الفكر الذى كان بناءً فى الأول مدمــراً، وهــو متغلغل وسط الناس. ومن ثم فإن التفكير الشعبى فى عصر التنوير يفضى إلى الرفض والشك وعدم الإيمان. إنه فكر سلبى فحسب فى أوجه نشاطه ونتائجه، ويتم تدمير السلطة والتراث والعادات إما كلية أو جزئية).[35]

ساهم السوفسطائيون كثيراً فى تقدم المعرفة. لقد كانوا أول من وجهوا الإنتباه إلى دراسة الكــلمات والجمــل والأســلوب والنثر الفنى والإيقاع. ولقد كانوا مؤسسى علم الخطابة، ونشروا التعليم والثقافة فى جميع أنحاء اليونان، وأوجدوا دافعاً كبيراً لدراسة الأفكار الأخلاقية التى جعلت مــن تعــاليم سقراط أمراً ممكناً، وأثاروا دوامة من الأفكار بدونها ما كان يمكن لعصر أفلاطون وأرسطو أن يرى النور.

هــنا نــرى دلالات واضــحة على وجود قطيعة معرفية عند السوفسطائيين بالنسبة لما قبــلهم، مــن خــلال تأسيســهم لعلم الخطابة وهو استنتاج جديد. والجدل أيضاً، فتناولوا بالجدل المذاهب الفلسفية المعروفة.

لقد كان للسوفسطائية صلة وثيقة بالفلسفة الطبيعية التى تتقدمها، والواضح أنها يمكن أن تعد تطوراً لفلسفة ديمقريطس.

---

[34] محمد أمين المفتى – المرجع السابق – ص 59.

[35] وولترستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 85.

لقد تغيرت عند السوفسطائين الغاية من التفلسف ومن التفكير بشكل عام، وأصبحت غاية الــتفكير عندهم هى الإنتصار على الآخر، ووسيلتهم فى ذلك هى فن الإقناع والإغراء. وهنا نجد دلالتين على وجود قطيعة معرفية – كما ذكرنا من قبل – وهما المنهج الجديد المستخدم، وتغيير مفهوم التفلسف نفسه، أى أنه هناك مفهوم جديد للتفلسف عندهم.

إن السوفســطائية عندما جعلت الإتجاه الفكرى الفلسفى يتجه نحو الإنسان نفسه، مهدت السبيل لظهور الفلسفات الإنسانية المحصنة عند أفلاطون وعند أرسطو، وأما من ناحيتهم فإنهم قد سدوا ثغرة واسعة كانت موجودة فى الحياة العقلية عند اليونان، وهى مسألة الثقافة فوضعوا أسس ثابتة لعلوم الحوار والجدل، وكانوا أيضاً أول واضعى فلسفة عقلية حطمت فكرة القدرية المطلقة، وأوحــت إلى الإنســان بأنه سيد مصيره. وقد كانت فلسفتهم كذلك سبباً فى إتساع حلقة التجارب والفهم الإنسانى، فأعطت بذلك للفلسفة مشاكل عدة ومدتها بمسائل كثيرة.

هــنا دلالــة أخــرى على وجود قطيعة معرفية وهى وجود نتيجة جديدة عند السوفسطائيين متمثــلة فى دخــول الإنسان فى تفكير الفلاسفة اليونانيين وإرتفاعه فوق الطبيعة إرتفاعاً تاماً، بل وجعلوه مقياس الطبيعة.

سقراط **Socrates**:-

(469 –399 ق.م)

ســنتحدث هنا عن شخصية سقراط، والمعرفة عنده بدءاً بالبحث فى المعرفة، ثم المنهج الجديــد الــذى انــتهجه فى البحث والفلسفة، ثم التعاليم الأخلاقية عنده لأنها متأسسة على نظرية المعــرفة، ثم الإستقراء وفلسفة المفاهيم لأنه وضع المعرفة كلها فى المفاهيم، ثم الفضيلة، لأنه قد وحــد بيــن الفضيلة والمعرفة، ومفهوم النفس لأنه ذكر أن النفس هى مصدر المعرفة والأخلاق الإنسانية، وأخيراً مكانته فى تاريخ الفكر.

وسنوضــح مــن خلال هذه النقاط دلالات وشواهد وجود القطيعة المعرفية عند سقراط بالنسبة لمن سبقوه متمثلة فى لغة جديدة ومنهج جديد ونتائج أو مفاهيم أو نظريات جديدة.

بــدأ ســقراط حياته بأنه كان نحاتاً كأبيه. وقد ولد فى أثينا، وتعلم فيها، واتهم بالإلحاد، وحكــم عليه بالإعدام. (ونعلم أنه أثار من الإعجاب والعداوة فى آن واحد ما لا يتفق إلا للرجال الممتازين، وأن أثره فى الفلسفة من القوة بحيث إن اسمة يشطر الفلسفة اليونانية شطرين: ما قبله،

---

[36] يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 50.

ومـــا بعـــده. وميله إلى الحكمة اشتد به فى سن مبكرة، بتأثره بالأوساط الفيثاغورية والأورفية بأثينا، فأخذ يغذى عقله ويهذب نفسه، وقد فهم الحكمة على أنها كمال العلم لكمال العمل. فمن الناحية العقلية، أفاد من مناهج السوفسطائيين حتى كون لنفسه منهجاً، و لم يأخذ بشكوكهم، و لم يخضع آراءه للكتابة، وطريقته فى التفلسف قائمة على الجدل).(36)

تكوينه لنفسه منهجاً جديداً هو دلالة على وجود قطيعة معرفية بينه وبين السوفسطائيين.

عرفـــنا ســـقراط وفلسفته ممن شرحه وتكلم عنه، وتناوله بالبحث والتحليل من الفلاسفة وهم "أفلاطون واكزينوفان وأرسطو. ولقد صب كل فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة فلسفة سقراط فى قالـــبه العقـــلى فبرزت الفلسفة السقراطية فى صور مختلفة، كل صورة منها مصبوغة بالصبغة العقلية التى يتميز بها كل فيلسوف على حدة.

(فـــأفلاطون صور لنا سقراط كفيلسوف مثالى ركز بحثه فى نظرية المعرفة وفى إقامة قواعد أخلاقية على أسس علمية، أما اكزينوفان فإن الصورة التى أعطاها لنا عن سقراط لم تكن

بصـــورة فيلســـوف لأنه فكر فى سقراط بطريقة أعطت لنا فكرة عنه كأنما هو واعظ دينى له منهج فى الأخلاق يسير على القواعد المعروفة دون أن يحاول أن يغير فيها كثيراً، وهذه الصورة التى أعطانا إياها اكزينوفان كانت محل نقد فى نظر التاريخ العقلى للفلسفةأما أرسطو فقد أبـــرز ســـقراط فى صورة عقلية رائعة واعتبره خالقاً لتيار فكرى جديد فى الفلسفة، وبذلك فهو يـــرتفع بـــه فى هذه الصورة التى رسمها له أرسطو عن الصورة التى رسمها له اكزينوفان إلى أرقى مصـــاف العقـــليات الفلســـفية).(37) عقلية سقراط تمثل أول شخصية عقلية أخلاقية بالمعنى الصحيح فى تاريخ الفلسفة اليونانية، فأفكار سقراط هى شخصية. وعقلية سقراط تمتاز بالخصوبة الـــتامة وبالـــتفكير التـــلقائى، حتى أن الدارس لفلسفته لا يشعر بأثر صراع النظريات والأفكار الفلســـفية القديمة التى لا شك أنه قد ألم بها فى عقله، وإنما تتضاءل أهمية هذه الأفكار كلها أمام موهـــبة ســـقراط فى التفكير التلقائى، فكأنما تمتص عقلية سقراط روح الأفكار القديمة الأساسية وتصـــبها فى قوالـــبها حتى يغلب عليها شخصية سقراط، وتبرز ثانية فى ثوب فكرى له منهجه ومظاهره الخارجية.

(ولقد أراد سقراط لفلسفته غاية إجتماعية، كى تكون ثمارها محسوسة وملموسة فى كل الأوســـاط العقـــلية، فـــلا تكون غريبة فى موضوعها أو بعيدة فى أثوابها الفكرية عن أن تفهمها الإستعدادات الفطرية لكل إنسان، سواء أبلغت عقليته نصيباً وافياً من العلم، أم ظلت على سجيتها

(36) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 50.

(37) محمد أمين المفتى – فكرة عن فلسفة سقراط – مرجع سابق – ص 74-75. أيضاً

-A.S.Bogomolov – History of Ancient philosophy – op. cit. – P. 130.

See also Wallace I.Matson —A New History of philosophy – op. cit. – P.P. 74-75.

لا يصـــقلها إلا تيـــار الحياة إن سقراط فيلسوف مثالى، الغاية من التفكير عنده هى الفكر والفكر لذاتـــه، ولكـــنه أراد كذلـــك أن تكون للفلسفة غاية إجتماعية تسير مع الفرد، وتتفاعل مع أفكاره واعـــتقاداته ومـــبادئه العقلية فى كل حلقات عمره وفى كل أحواله، فتنعكس آثارها لا على حياته الباطنة فحسب، بل على اتجاهات حياته العملية والفكرية فى المحيط الإجتماعى).[38]

المعرفة عند سقراط:-

البحث عن المعرفة:-

كان المبدأ الرئيسى فى فلسفة سقراط هو البحث عن المعرفة، (ذلك أن سقراط كان يرى أن المعرفة لا يمكن أن تقوم على أساس صحيح، إلا إذا كانت قد درست من قبل طرق الوصول إلى المعـــرفة. كما أن الأخلاق نفسها لا يمكن أن تقوم إذا لم تسبق بالعلم، لأن الفضيلة عـــنده تقوم هى أيضاً على العلم. فلكى يكون هناك أولاً معرفة، وثانياً أخلاق، لابد من البحث إذا فى طرق الوصول إلى المعرفة).[39]

لذلـــك فإن البحث فى المعرفة عند سقراط يختلف عن البحث فى المعرفة عند الفلاسفة الســـابقين، تـــبعاً لـــلفكرة الرئيســـية التى تكون جوهر الفلسفة السقراطية، وهى أن المعرفة هى الوصـــول إلى ماهيات الأشياء. فهذا المبدأ البسيط هو السبب الرئيسى فى أن البحث فى المعرفة، كان لابد أن يبدأ بالبحث فى طرق المعرفة نفسها والوسائل المؤدية إليها.

(ويلاحـــظ أن ســـقراط حينما بدأ من هذا المبدأ غير وجهة نظر الفلاسفة، لأنه وجـــه الفلســـفة إلى معـــرفة الماهيـــات أو المدركـــات، بـــدلاً من أن يوجهها إلى معرفة الموضوعات الخارجية).[40]

هـــذا المبدأ الجديد ,هو أن المعرفة هى الوصول إلى ماهيات الأشياء، يعتبر دلالة على وجود قطيعة معرفية عند سقراط بالنسبة لما قبله.

(لكـــن إذا كان سقراط قد قال إن معرفة الماهيات هى المعرفة الحقيقية، فإنه لم يقل بأن وجود الماهيات هو الوجود الحقيقى، وإنما إقتصر فقط على إعلان هذا المبدأ، ألا وهو أن المعرفة الحقيقـــة هى معـــرفة الماهيات – ذلك أن سقراط فى الواقع لم يضع مذهباً فلسفياً، وإنما أعطى

---

[38] نفس المرجع – ص 80،81.

[39] Norman Gulley – The philosophy of Socrates – Macmillan – London – New York – 1968 – P. 75.

See also – Gregory vlastos – The philosophy of Socrates – (A Collection of Critical Essays) University of Notre Dame Press – France – 1980- P. 6.

[40] د. عبد الرحمن بدوى – أفلاطون –وكالة المطبوعات – الكويت – 1979 – ص 26،27.

الدافـــع الرئيســـى والفكرة التوجيهية لإقامة مذهب فلسفى مختلف عن المذاهب السابقة فى نقطة البدء، وبالتالى فى جوهره ومقوماته).[41]

ونستطيع أن نقول بوجه عام، إن نقطة البدء فى الفلسفة السقراطية هى البحث أو الرغبة فى البحث عن ماهيات الأشياء تبعاً للمنهج الديالكتيكى، ولذلك يجب أن نبدأ ببحث هذا المنهج.

منهج سقراط:-

لقـد انـتهج سقراط منهجاً جديداً في البحث والفلسفة. أما منهجه فى البحث فقد عرف "بالتهكم والتوليد". وفى المرحلة الأولى كان يتصنع الجهل، ويتظاهر بالتسليم بأقوال محدثيه، ثم يـلقى الأسـئلة ويعـرض الشكوك، شأن من يطلب العلم والإستفادة، بحيث ينتقل من أقوالهـم إلى أقـوال لازمة منها ولكنهم لا يسلمونها فيوقعهم فى التناقض ويحملهم على الإقرار بالجهل.

(فالتهكم السقراطى هو السؤال مع تصنع الجهل).[42] أو تجاهل العالم، وغرضه تخليص العقول من العلم السوفسطائى أى الزائف، وإعدادها لقبول الحق.

(وينتقل إلى المرحلة الثانية، فيساعد محدثيه بالأسئلة والإعتراضات مرتبة ترتيباً منطقياً عـلى الوصول إلى الحقيقة التى أقروا أنهم يجهلونها، فيصلون إليها وهم لا يشعرون، ويحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم).[43]

(فالـتوليد هو استخراج الحق من النفس. وكان سقراط يقول فى هذا المعنى إنه يحترف صناعة أمة، وكانت قابلة، إلا أنه يولد نفوس الرجال).[44]

والأمثلة كثيرة فى محاورات أفلاطون على مرحلتى المنهج السقراطى.

ومـمـا سـبق يتضـح أن مرحـلة الـتهكم تقوم على تنقية العقلية اليونانية مما أذاعه السوفسـطائيون مـن شـك وهدم للعقائد، وبذلك تعد هذه المرحلة خطوة كان لابد منها لتطهير الـنفوس. (وعـندما ينتهى سقراط من تطهير نفس خصمه من المعارف المشوهة التى تلقاها فى

---

(41) نفس المرجع – ص 30،29. وأيضاً
- Eduard Zeller – Outlines of the History of Greek philosophy – op. cit. – P. 105.

(42) أفلاطون – محاورة الجمهورية – ترجمة د. فؤاد زكريا – مراجعة د. محمد سليم سالم – دار الكتاب العربى – القاهرة – ك1 – ص 327 أ. وأيضاً
- Fredrick S.J. Copleston – A History of philosophy – V.I. – op. cit. – P. 107.

(43)*See* – W.K.C. Guthrie – The Greek philosophers From Thales to Aristotle – op. cit. – P.P. 73, 74.
See also – Fredrick S.J.– copleston – V.I op. cit. – P. 106.
- Eduard zeller – socrates and the socratic school – op .cit .- p. 102.

(44)A.S. Bogomolov – History of Ancient philosphy – op. cit. – P. 131.

المجتمع بالممارسة أو عن طريق تأثير أقرانه، يبدأ مرحلة جديدة وهى التوليد. وفى هذه المرحلة نرى سقراط وهو يعيد بناء المعرفة على أسس جديدة، بعد أن طهر نفس محدثه من الأوهام والآراء المزيفة).[45]

منهج سقراط الجديد الذى انتهجه فى البحث والفلسفة وهو منهج التهكم والتوليد، هو دلالة على وجود قطيعة معرفية بين سقراط ومن سبقوه، متمثلة فى وجود منهج جديد.

التعاليم الأخلاقية عند سقراط:-

التعاليم السقراطية أخلاقية فى جوهرها، وفى هذا وحده يكمن التشابه بين سقراط والسوفسطائيين.

يتفق سقراط مع السوفسطائيين فى أن الفلسفة ينبغى أن تنصرف عن دراسة مشاكل الطبيعة، وأن تتجه نحو دراسة الإنسان، (والعناية بحياته من الناحيتين الفردية والإجتماعية، لأن المسائل المتعلقة بطبيعة الكون وبكيفية نشأته وعوامل تغييره لم تعد موضوعات جديرة بالدراسة، لأنها فيما رأوا أثقلت كاهل الفكر الإنسانى. وانصب تفكير سقراط على موضوعين رئيسيين هما الإنسان والدولة فتساءل: ما الإنسان الأمثل وما الدولة المثلى؟ وهكذا أصبح الإنسان محور تفكير سقراط).[46]

ولعل ذلك كان أحد الأسباب التى دفعت البعض إلى إعتبار سقراط سوفسطائياً. ولكن شتان ما بين سقراط والسوفسطائيين، لأنه إذا كان السوفسطائيون قد اعتقدوا أن الإنسان مقياس الأشياء كلها، وأن الحق والباطل والخير والشر أمور نسبية تتعلق بأهداف الأفراد وظروفهم الشخصية، فإن سقراط اعتقد بوجود مبادئ مطلقة لا علاقة لها بمعتقدات الأفراد ونزعاتهم وميولهم الشخصية، (فكان الخير والشر والحق والباطل والجمال والقبح وسائر المثل الأخرى عند سقراط مطلقة تأبى التغير فى المكان والزمان. وإذا كان السوفسطائيون قد رأوا بأن الدوافع الفردية هى أصل القوانين الأخلاقية ومصدر الأفعال البشرية، وأن الخير والشر والعدل والظلم أمور لا تنبع من الطبيعة بل من التقاليد، وعلى هذا فالأحكام الأخلاقية أعراف، فإن سقراط رأى أن الأحكام الأخلاقية تقوم على الإستبصار العقلى للأشياء على نحو ما هى فى الواقع).[47]

فالإختلاف الأساسى بين سقراط والسوفسطائيين هو أن السوفسطائيين يرون أن الشىء – أى شىء – يكون خيراً حين يصبح موضوع إرادة الإنسان ورغبته، فى حين يرى سقراط أن

---

[45] د. محمد فتحى عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 19.

[46] د. كريم متى – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 126،127. وأيضاً

- Norman Gully – The philosophy of Socrates – op. cit. – P. 88.
- *See also* – F.M.Cornford – Before and After Socrates – op. cit. – P. 33.

[47] د. كريم متى – مرجع سابق – ص 127،128.

الشـــيء – أى شـــئ – لا يكون موضوع إرادة الإنسان إلا لأنه خير بذاته، فالإنسان – فى نظر سقراط – لا يطلب الخير ولأنه وسيلة لإشباع رغباته وتحقيق أهدافه، بل يطلبه بذاته ولذاته.

ومـــع هـــذا فإن التعاليم الأخلاقية عند سقراط، متأسسة على نظرية المعرفة، (لقد أقام السوفسطائيون المعرفة على تدمير كل معايير الحقيقة الموضوعية. وكان عمل سقراط هو تأسيس المعـــرفة على العقل ومن ثم يستعيد للحقيقة موضوعيتها. فالمنطق السقراطى يصل كنتيجة لعمل عقلى قوى. وهذا هو سبيل المعرفة).(48)

الإستقراء وفلسفة المفاهيم:-

بينما كان سقراط يرد على السوفسطائيين، وجد نفسه مسوقاً إلى البحث عن مبادئ ثابتة تكون نواة للعلم، (فطلب الحد الكلى، وانتقل منه إلى الماهيات المشتركة أو الطبائع العامة للأشـــياء. فمـــن هذا التصور الجديد للعلم انتقل إلى التخصيص، فوضع الأساس الأول لعلم الأخلاق. قد اهتم بدراسة الإنسان أكثر من اهتمامه بدراسة الطبيعة. وهو فى تأسيسه لعلمه الجديـــد، نـــراه كعادتـــه يـــبحث عن مبادئ ثابتة. إذ أن العلم لا يكون إلا بتحديد المعانى وإقامة التصـــورات بطريقة الإستقراء والإنتقال من الجزئى إلى الكلى. فحسبه أن يثير التفكير وأن يلفت الأنظـــار إلى أهميـــة الحـــد الكـــلى والماهية المشتركة، وأن يثبت فى الفلسفة تياراً جديداً يجعل الموجودات الذهنية هى الموجودات الحقيقية).(49)

هنا نجد دلالات كثيرة على وجود قطيعة معرفية بين سقراط وبين من سبقه متمثلة ، فى تأســيس علم جديد، وتحديد معانى وإقامة تصورات جديدة أى تطور فى اللغة، وذلك يتم بطريقة الإســتقراء والإنـــتقال مـــن الجزئى إلى الكلى. وهذا منهج جديد فى غاية الأهمية. وهنا وجدنا الدلالات الثلاث على وجود القطيعة المعرفية وهى منهج جديد، وتطور فى اللغة، واستنتاج نتائج أو مفاهيم جديدة.

(ولقـــد كان لإكتشافه الحد والماهية أكبر الأثر فى مصير الفلسفة، فقد ميز بصفة نهائية بيـــن موضوع العقل وموضوع الحس، وغير روح العلم تغييراً تاماً، لأنه إذ جعل الحد شرطاً له،

---

(48)A.S.Bogomolov – History of Ancient philosphy – op. cit. – P. 133.
See also – Wallace I. Matson – A New History of philosophy – op, cit. – P. 77-78.

(49) د. محمـــد عـــبد الـــرحمن مرحبا – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – ط2 – منشورات عويدات – بيروت – 1983 – ص 104، 103. أيضاً

- Eduard Zeller – Socrates and the Socratic Schools – op. cit. – P. 107.
- *See also* – A.S.Bogomolov – History of Ancient philosophy – op. cit. – P. 131.

وبذلـــك قضـــى عليه أن يكون مجموعة ماهيات، ونقله من مقولة الكمية حيث استبقاه الطبيعيون والفيثاغوريون، إلى مقولة الكيفية).[50]

إن الإستدلال نوعان، فهو إما أنه استدلال استنباطى أو استدلال استقرائى. أما الإستدلال الإستقرائى فهو قائم على تكوين المبادئ العامة من الحالات الجزئية، والمبدأ العام هو دائماً عبارة مصـــاغة لا عـــن شـــىء جزئى، بل عن فئة كلية من الأشياء أى عن المفهوم. والمفاهيم تتكون اســـتقرائياً عـــن المقارنة لعديد من أمثلة فئة من الفئات، والإستدلال الإستنباطى هو دائماً عملية عكسية لتطبيق مبادئ عامة على الحالات الجزئية.

فإذا قلنا أن سقراط يجب أن يكون فانياً، لأن جميع الناس فانون، فإن المسألة تكون هى مـــا إذا كـــان سقراط إنسان، أى ما إذا كان المفهوم – الإنسان – ينطبق على الموضوع الجزئى الذى اسمه سقراط.

وهكـــذا نجد أن الإستدلال الإستقرائى يهتم بتكوين المفاهيم، بينما الإستدلال الإستنباطى يهتم بتطبيقها. إذن فالإستدلال العقلى كله قائم على المفاهيم.

وســـقراط وهـــو يضـــع المعرفة كلها فى المفاهيم إنما يجعل العقل أداة المعرفة، وهذا متعارض على خط مستقيم مع مبدأ السوفسطائيين الذين وضعوا المعرفة كلها فى الإدراك الحسى. (ولما كان العقل هو العنصر الكلى فى الإنسان، فإنه سيترتب على التوحيد بين المعرفة والمفاهيم، أن ســـقراط إنمـــا يستعيد الإيمان بالحقيقة الموضوعية الصادقة بالنسبة للجميع والملزمة للجميع، والمدمـــرة للتعاليم السوفسطائية القائلة أن الحقيقة هى ما يختاره كل فرد على أنه حقيقى. وسوف نتبين هذا بمزيد من الوضوح إذا تأملنا فى أن المفهوم هو نفسه التعريف.

فالـــتعريف فى الحقيقـــة هـــو مجرد التعبير عن المفهوم بالكلمات، ونحن بعملية تثبيت التعريفات نحصل على معايير موضوعية للحقيقة).[51]

سقراط ومفهوم النفس:-

كـــان لسقراط اثر عميق فى تاريخ الفكر الأوربى، لأنه غير مفهوم الإنسان. (لقد أدخل ســـقراط لأول مـــرة وإلى الأبـــد مفهوم النفس Soul، الذى سيطر على الفكر الأوربى منذ ذلك الحيـــن، فإذا كان الإنسان عند الفلاسفة اليونان السابقين على سقراط لا يختلف عن أى جزء من

---

(50) د. محمد فتحى عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 20،19.

(51) وولترستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 100.

أجــزاء الطــبيعة إلا مــن حيث التعقيد واللطافة والرقة، فقد أصبح عند سقراط كائناً مركباً من عنصــرين مــتميزين: الجســد والنفس، فأصبحت النفس مركز النشاط العقلى والأخلاقى، ولذلك يتوجب على الإنسان أن يعنى بنفسه، وأن يبذل قصارى جهده من أجل تطويرها واستكمالها).[52]

لقد اتخذ سقراط العقل أساساً للسلوك، فالفعل الذى يستند إلى العقل صحيح، والفعل الذى لا يستند إليه غير صحيح، وإذا كانت النفس كما قال سقراط مصدر المعرفة والأخلاق الإنسانية، فإنه خير الإنسان ومن ثم سعادته، ينبغى أن يقوم فى العناية بنفسه وفى العمل على استكمالها.

مفهوم النفس Soul هو مفهوم جديد أدخله سقراط على الفلسفة اليونانية، وهو دلالة على وجود قطيعة معرفية عند سقراط، وهو إدخاله مفهوم جديد فى غاية الأهمية كما رأينا.

لقــد وجــد سقراط للعقل الإلهى الذى يحكم العالم، صورة فى الإنسان. فالإنسان يمتاز بالعقل الذى يمتلكه. (وقد قال سقراط فى حديثه مع أرسطو ديموس – كما يرويه لنا اكسينوفون – وهــو يعدد خيرات العناية الإلهية، إنها لم تحصر عنايتها فى تكوين أجسادنا، وإنما وهبتنا ما هو أهــم شــىء، وهو النفس العاقلة فكما أن أبداننا هى أجزاء من العناصر المادية التى يتكون منها العــالم، كذلــك نفوسنا هى أجزاء من العقل الإلهى. وبإمكاننا أن نحكم على قدرة هذا العقل عن طــريق مــا نجده فى ذواتنا. فكما أن نفوسنا تسيطر على أبداننا، كذلك ينظم العقل الكلى الأشياء جميعــاً وفق ما يريد. وكما أن عقولنا بإمكانها أن تعنى بأمور متعددة مختلفة ومتباعد بعضها عن الآخر فى وقت واحد، كذلك بإمكان العقل الإلهى أن يعنى بالأشياء كلها فى وقت واحد. تلك هى المماثــلة القائمة بين النفس الإنسانية والعقل الإلهى. والإنسان، لكونه ممتعاً بالعقل. وإذا استعملنا كلمة تنطوى على فلسفة سقراط كلها، قلنا: أن النفس تشارك فيما هو إلهى).[53]

ذاك هــو المعــنى العميق للعبارة المنقوشة على معبد دلفى "أعرف نفسك بنفسك"، كما رآهــا ســقراط. فلقد أنصبت طريقة سقراط فى الحوار على توليد المعرفة الصادقة فى الناس لا عــلى تلقينهم إياها، ولذلك كانت معرفة النفس مفتاح المعرفة كلها، ولقد اتخذ سقراط هذه العبارة شعاراً له، وقاعدة لفلسفته. (فالإنسان لكى يعرف نفسه، ينبغى له أن ينظر إلى نفسه من حيث هى

---

(52) د. كريم متى – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 130.

أيضاً – - F.M.Cornford – Before And After Socrates – op. cit. – P. 50-52.

(53) شــارل فرنر – الفلسفة اليونانية – ترجمة تيسير شيخ الأرض – ط1 – دار الأنوار – بيروت – لبنان – 1968 – ص 64،63.

عقل. وأن يفهم أنه أصبح شبيهاً بالله. والفضيلة من حيث هى معرفة ، كانت فى النفس الإنسانية، وهى فى هذا المعنى هبة من الله أو وحى من عنده).[54]

(من هذا نجد أن نظرة سقراط إلى النفس لم تكن سيكولوجية، بل كانت مبدأ أبستمولوجياً وأخلاقيـاً، فلم يحاول سقراط البحث فى ماهية النفس، بل اكتفى بالقول بأنها ذلك الشيء الموجود فينـا، والـذى يجعلـنا حكماء أو جهلاء، وأخياراً أو أشراراً، ولا يمكن إدراكها بأية حاسة من الحـواس)،[55] (ووظيفتها معرفة الأشياء على نحو ما هى عليه فى الواقع، ومعرفة الخير والشر وتوجيـه أفعـال الإنسـان لكى يعيش حياة يحقق فيها الخير ويتجنب الشر، فالنفس الخيرة تجعل الإنسان خيراً، والنفس الشريرة تجعله شريراً).[56]

العـــلم:-

توصـل سقراط عن طريق نظريته فى النفس بما هى عقل خالص شبيه بالعقل الإلهى، إلى استخلاص هذه النتيجة" إن وظيفة النفس الخاصة هى العلم، أى المعرفة العقلية.

إن فكرة العلم عند سقراط، تتصف بصفتين ر ئيسيتين أثرت بهما فى نمو الفلسفة تأثيراً حاسماً. أولاً: إن النفس مفطورة على العلم.

(لقـد اعتقد سقراط أن العلم يعبر عن طبيعة النفس العاقلة ذاتها، حتى يمكن القول: إنه متضـمن فى داخـل الـنفس منذ البداية. إن العلم بعيداً عن أن يكون آتياً لها من الخارج، وهو يخصها من حيث هو تراث إلهى).[57]

لقـد أصـبح سقراط بهذه الفكرة القائلة بأن النفس مفطورة على العلم. مؤسس المذهب الفلسـفى الكـبير، الـذى يرى أن الفكر لا يتعلق بفعل معرفة الأشياء الخارجية، بل يحتوى مبدأ الحقيقـة فى ذاتـه. (وقدتوسع أفلاطون بنظرية سقراط، وتناولها كل من ديكارت وليبنز وكانط، وألبسـوها صـوراً مختلفة. ويمكننا أن نقول: أنها قد وجهت كل التطور الذى انتهت إليه الفلسفة القديمة والحديثة).[58]

---

[54]A.S.Bogomolov – History of Ancient philosophy – op. cit. – P. 133.
See also – Gregory vlastos – Exegesis and Argument – Studies in Greek philosophy – Van GorCum & Comp.B.V. – Assen – 1973 – P. 119.

[55]Margaret E.J.Taylor – Greek philosophy – op. cit. – P. 139.

[56]F.M.Corford – Before and After Socrates – op. cit. – P.P. 50-51.
See also – Wallace I.Matson – A New History of philosophy – op. cit. – P.P. 79-80.
- Frederick S.J.Copleston – A History of philosophy – V.I. – op, cit. – P. 107.

[57]Gregory Valastos – Exegesis And Argument – op. cit. – P.P. 119-120.

[58] شارل فرنر – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 70،68.

أمــا الصفة الثانية من صفتى العلم عند سقراط، فهى كون موضوعه كلياً، إذ أن موضــوع العــلم ليس الأشياء الجزئية بما هى كذلك، بل ماهية الأشياء العامة كلها، التى تندرج تحت جنس واحد.

إن شــهادة أرســطو بهذا الصدد واضحة وقاطعة. وهو يقول لنا: ("هناك أمران يمكنــنا أن نعــزوهما بحــق إلى سقراط: المحادثة الإستقرائية والتعريف بالفكرة العامة، وبتعــبير آخر، كان سقراط يرتفع من الأشياء الجزئية التى ندل عليها بتسمية واحدة، إلى الماهيــة المشــتركة بين هذه الأشياء جميعاً، جاهداً فى التعبير عن خصائص هذه الماهية بــتعريف مضــبوط". وينبهــنا أرسطو فى الفقرة ذاتها، على أن سقراط لم يكن يعنى إلا بــالأمور الأخلاقيــة، فهــو لم يكن يسعى إلى تعريف الأشياء الطبيعية، وإنما كان يطلب الماهية على نحو منهجى، وفى مجال الأمور الأخلاقية).(59)

هذه دلالة جديدة على وجود قطيعة معرفية عند سقراط من خلال منهجه الجديد.

الفضيلة:-

بإكتشــاف سقراط للكلى، يكون أول من وضع للأخلاق نظاماً موحداً متماسك الأجزاء، واضح المعالم، راسخ البنيان، (يظل هو أصدق تعبير عن الروح اليونانية، وسيكون له من الآثار والإنعكاســات فى المعــرفة والســلوك مانزال نجنى ثمراته. فإذا كانت الموجودات الذهنية هى الموجــودات الحقيقية وإذا كان الوجود العقلى اسمى من الوجود الحسى، فالحياة الحقيقية إنما هى الحياة التى تستضئ بنور العقل وتهتدى بهداه، وبالتالى فالسلوك الخلقى إنما هو ذلك السلوك الذى يعتمد على المعرفة والتفكير).(60)

وهكذا فالفضيلة تتضمن معنى العلم، والعلم ينطوى على الفضيلة.

(ومعــنى هذا أن الأخلاق عند سقراط من حيز العقل لا من حيز الدين أو التقاليد. فلكى نــتحقق بالأخلاق الفاضلة يجب أن نتحقق بالعلم والمعرفة. ولابد لمن كان دأبه العلم والمعرفة أن يكون ذا أخلاق فاضلة. فهناك إذن وحدة بين العلم والفضيلة هذا هو لب الأخلاق السقراطية).(61)

---

(59) Aristotle – Metaphysics – op. cit. – BII – P. 422.
See also – Gregory Vlastos – The philosophy of Socrates – op. cit. – P. 47.
- W.K.C. Guthrie – The Greek philosophers From Thales to Aristotle – op. cit. – P. 77.

(60) د. محمد عبد الرحمن مرحبا – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – مرجع سابق – ص 104.

(61) نفس المرجع – ص 104.

النظرية السقراطية فى المعرفة لم تكن نظرية مطروحة لذاتها، بل هى مطروحة لغايات عمـلية. إنـه يريد أن يعرف ما هو مفهوم الفضيلة، لا لشيء سوى ممارسة الفضيلة فى الحياة، وهذا يحملنا إلى النقطة الرئيسية فى تعاليم سقراط الأخلاقية، وهى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة.

(لقد آمن سقراط بأن الإنسان لا يستطيع أن يسلك سلوكه على نحو فاضل، إلا إذا عرف أولاً ماهية الفضيلة، أى إذا عرف مفهوم الفضيلة ولكن لم يقتصر الأمر عند سقراط على الإعتقاد بـأن الإنسـان إذا لم تكن لديه معرفة فلن يسلك سلوكاً حقاً، بل قد طرح أيضاً تأكيداً أكثر مدعاة للشك، وهو أن الإنسان إذا حصل على المعرفة، لا يستطيع أن يتصرف على نحو خاطئ).(62)

إن كـل فعل خاطئ يصدر عن الجهل، وإذا عرف الإنسان ما هو الفعل الصواب، فإنه يجـب أن يفعـل ما هو حق. إن الناس جميعاً يستهدفون الخير، لكن الناس يختلفون بصدد ماهية الخيـر، "فمـا من إنسان يرتكب الخطأ عامداً"، إنه يخطئ لأنه لا يعرف المفهوم الحق للصواب، ولما كان جاهلاً، فإنه يظن أن ما يفعله هو الخير.

(فيقول سقراط، "إذا أخطأ الإنسان عامداً، فإنه أفضل ممن يخطئ بدون تعمد، لأن لدى الأول الشرط الجوهرى للخيرية، وهو معرفة الخير، لكن الثانى تنقصه تلك المعرفة).(63)

هـناك قضـيتان خاصتان بسقراط تترتبان على الفكرة العامة نفسها، وهى أن الفضيلة والمعـرفة شـيء واحـد. القضية الأولى هى أن الفضيلة يمكن تعلمها. (نحن لا نعتقد عادة أن الفضـيلة يمكن تعلمها مثل الحساب، بل نعتقد أن الفضيلة تتوقف على عدد من العوامل، أبرزها المـزاج الفطـرى للإنسـان والوراثة والبيئة، وهى يمكن أن تعدل نوعاً ما بالتعليم والممارسة والعـادة. فعـند سقراط الشرط الوحيد للفضيلة هو المعرفة، ولما كانت المعرفة هى ما يمكن بثه بالتعليم، فإنه يترتب أن الفضيلة يجب تعلميها، والصعوبة الوحيدة هى أن نجد إنساناً يعرف مفهوم الفضيلة).(64)

---

(62)Norman Gulley – The philosophy of Socrates – op. cit. – P. 91.
See also – A.S.Bogomolov – History of Ancient philosophy – op. cit. – P. 134.
- Frederick S.J. Copleston – A History of philosophy – V.I. – op. cit. – P. 109.

(63)John Lewis – History of philosophy – op. cit. – P. 36.
See also – W.K.C.Guthrie – The Greek philosophers From Thales to Aristotle – op. cit. – P. 67.
- Frederick S.J. Copleston – V.I. – op. cit. – P. 108.

(64) ولترستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 102،103.
أيضاً – F.M. Cornford – Before And After Socrates – p. cit. – P. 37.
See also – A.S. Bogomolov – History of Ancient philosophy – op. cit. – P. 133.

والقضـــية الـــثانية هى أن "الفضـــيلة واحدة". (إننا نتحدث عن فضائل عديدة،و لقد آمن ســقراط بــأن كل هذه الفضائل الجزئية، تصدر عن مصدر واحد هو المعرفة، لهذا فإن المعرفة نفسها أى الحكمة هى الفضيلة الوحيدة، وهى تشمل جميع الفضائل الأخرى).(65)

وإذا كانت النفس أسمى جزء فى الإنسان وأقدسه، وكانت وظيفتها معرفة الصور، وعلى رأســها صورة الخير، وجب أن يكون هناك علاقة وثيقة بين المعرفة والفضيلة – كما ذكرنا من قــبل– كذلك إذا كانت الفضيلة معرفة، وجب أن يكون فى الإمكان تعليمها إلى الآخرين، وينبغى أن يكــون الشخص الحائز على الفضيلة قادراً على نقلها إلى الآخريين .على أن سقراط يرى أن الفضيلة لا يمكن تعلمها عن طريق المحاضرات على نحو ما اعتقد السوفسطائيون، لأن الفضيلة تشمل السلوك الإنسانى كله.

(ويمكن فيما يرى سقراط – تعلم الفضيلة بواسطة التذكر، لأن عملية المعرفة ليست إلا عملية تذكر، تستخدم فيها الأشياء الفردية المحسوسة لإستثارة أو استيحاء الحقائق والمبادئ العامة المتعالية عليها).(66)

هكذا تدرج سقراط بنظريته فى المعرفة شيئاً فشيئاً، حتى وصل بها إلى غايته الأخلاقية، ويؤسس على قواعدها مذهباً فى الأخلاق.

مكانة سقراط:–

أمـــا بالنســـبة لـــلمكانة التى يشغلها سقراط فى تاريخ الفكر، (فهو يعتبر مؤسس فلسفة المفاهيم، وهو مؤسس لنظرية علمية فى الأخلاق أيضاً).(67)

يقـــول أرسطو عن سقراط – كما ذكرنا من قبل – أنه عالج الفضائل الأخلاقية كالعدالة والشجاعة، وحاول أن يعطى لكل فضيلة تعريفاً عاماً. ومن هنا فإنه استحق ما وصفه به أرسطو من أنه منشئ علم الأخلاق والمبشر بقيام فلسفة المفاهيم.

وبعبارة أخرى فإن المشكلة الأخلاقية قد ارتبطت بمشكلة المعرفة عند سقراط.

---

(65) W.K.C. Guthrie – The Greek philosophers From Thales to Aristotle – op. cit. – P. 78.

(66) د.كريم متى – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق –. ص 141

أيضاً – W.K.C.Guthrie – op. cit. – P. 72.

-see also Fredrick S.J.Copleston – V.I. – op. cit. – P. 112.

(67) Eduard Zeller – Socrates and The Socratic Schools – op. cit. – P. 165.

إن التعريف العام عند سقراط هو هذا التعريف الذى يستطيع بواسطته أن يميز مفهوماً ما بأن ننسب صفة مشتركة إلى كل الحالات التى تستخدم فيها هذا المفهوم.

ونستطيع صياغة مثل هذه التعريفات عن طريق استقراء الأمثلة الخاصة بها.

ومن بين أفكار سقراط المشار إليها آنفاً ما يعد مساهمة إيجابية وضرورية لتطور العلم، على سبيل المثال:-

1- تمسكه بالتحديد والتصنيف الواضحين: إذا لا جدوى من المناقشة إذ لم نكن نعرف على أدق وجه ممكن الموضوع الذى نتكلم عنه، وهذا شىء أساسى فى العلم أكثر منه فى الفلسفة.

2- كان يستخدم أسلوباً جيداً للجدل والكشف المنطقى وهو ما دعاه بفن التوليد، ويجب أن يتمرس العلماء بفن المناقشة الخالية من الأخطاء المنطقية، وإلا توصلوا إلى نتائج خاطئة.

3- كان يشعر شعوراً عميقاً بالواجب وإحترام القانون، وأن نمو العلم الصحيح يتطلب صفاءاً أخلاقياً وصدقاً وتربية فردية وإجتماعية، ولا سبيل للمواطن الفاسد أن يكون عالماً صالحاً.

4- إن شكه العقلى هو نقطة إرتكاز البحث العلمى، وعلى العالم أن يتأهب لإستئصال دعائم التعصب والخرافات قبل أن يشرع فى البناء. بالطبع لم يكن شك سقراط تاماً فلم يمتد مثلاً إلى موضوعات الألوهية، وما ذاك إلا لتأثير البيئة عليه.

فلم يعى الفلاسفة السابقون أهمية هذه النقاط الأربع. أما سقراط فقد وعاها وعياً تاماً وشدد عليها كل التشديد، ولهذا السبب وحده يستحق أن يتبوأ مكاناً عالياً جداً فى تاريخ العلم).[68]

مما سبق يتضح أن سقراط قد تقدم تقدماً تجاوز السوفسطائيين. ونحن لدينا هنا فى الحقيقة مثال على التطور الطبيعى للفكر كله سواء عند الفرد أو الجنس كله. (إن حركة الفكر تعرض ثلاث مراحل . . .

المرحلة الأولى هى الإيمان الإيجابى غير القائم على العقل، إنه مجرد الإيمان الإقتناعى،
وفى المرحلة الثانية يصبح الفكر مدمراً وشكاكاً، فينكر ما تأكد فى المرحلة السابقة.

---

(68) جورج سارتون – تاريخ العلم – ترجمة لفيف من العلماء بإشراف د. إبراهيم مدكور – جـ2 – دار المعارف – القاهرة – 1970 – ص 76-85.

والمرحــلة الثالــثة هى اســتعادة الإيمان الإيجابى الذى يتأسس فى هذه المرحلة على المفهوم، على العقل لا على مجرد العادة.

وكــان الــناس قــبل عصــر السوفسطائيين، يؤمنون بأن الحقيقة والخير هما حقيقتان موضــوعيتان، لقــد كــان أمراً واضحاً، وهو ليس قائماً على أسس عقلية، بل من خلال العادة والإلــف، وهــذه المرحــلة الأولى لــلفكر يمكن أن نسميها حقبة الإيمان البسيط. وعندما ظهر السوفســطائيون جعــلوا العقــل يقوم على ما جرى تقبله كمسألة طبيعية ألا وهو القانون والعادة والســلطة. وأن أول تأسيس للعقل على الإيمان البسيط هو دائماً مدمر، وقد قوض السوفسطائيون كــل مــثل الخير والحقيقة. أما سقراط فهو الذى استعاد هذه المثل، لكنها معه لم تعد مثل الإيمان البسيط، إنها مثل العقل. إنها قائمة على العقل).[69]

إن السوفسطائيين لم يرتفعوا إلى مستوى الحقائق الكلية المطلقة، بل لقد ظلوا فى مستوى الجزئى المحسوس. وهم فى نظريتهم فى المعرفة، لم يقولوا مطلقاً أن الوجود الذهنى هو الوجود الحقيقى الجدير بالبحث والنظر كما يقول سقراط، وإنما الوجود الحقيقى عندهم هو الوجود العينى المتغير المحسوس.

إن ســقراط بــتوجيهه الفلسفة هذا التوجيه الجديد إنما تطرق لأشد قضايا الفلسفة تعقيداً وأكــثرها خصــوبة وإنــتاجاً، كمســالة الحقيقة المطلقة ومسألة الروابط الذهنية العامة التى هى موضــوع المعرفة. وسيكون هذا الإكتشاف أساساً لنظرية المثل الأفلاطونية، وعنصراً هاماً فى المنطق الأرسططاليسى، الذى ظل معيار الحقيقة طوال عشرين قرناً.

(على كل حال إن اكتشاف المعنى الكلى إنما يرين لسقراط. فهو أول من أدرك إدراكاً واضــحاً ما يجب أن يكون عليه العلم، لكنه لم يحسن الإستفادة من كشفه الجديد، ولم يستطع أن يمضــى فيه إلى غاياته البعيدة. فلم يدرك أبعاده كلها، ولم يستخلص منه كل ما ينطوى عليه من نتائج وإحتمالات).[70]

وإذا كــان ســقراط لــم يتقدم كثيراً فى البحث فى المدركات الكلية، فإنه قد أعطى القوة الدافعــة الكبرى لهذا التيار الجديد. إنه يظل أول من أدرك ما يجب أن يكون عليه العلم، ووضع اللبنات الأولى فى الصرح العظيم الذى سيكمله أفلاطون وأرسطو من بعده.

إن مذهب سقراط يعد بحق أول محاولة للأخلاق العقلية الحرة فى تاريخ الفلسفة.

---

[69] وولترستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 104.

[70] د. محمد عبد الرحمن مرحبا – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – مرجع سابق – ص 102.

(لأن الأحكام الأخلاقية عنده لا تتوالى كيفما اتفق، بل هى تتابع دائماً حسب نظام عقلى ثـابت يـأخذ بعضـــه برقـاب بعض، وتتلاقى حلقاته ثم تؤلف تسلســلاً فى المراتب يكتشفه العقـل وحده).[71]

[71] نفس المرجع – ص 103.

تعقيب

قد يبدو أن نظرية المعرفة عند السوفسطائيين فى مجملها نظرية بدائية، وقد تكون كذلك، ولكن يكمن فضلها فى أنها أثارت مشكلة المعرفة فى وضوح شامل لا يفوته وضوح.

وتعد مساهمة الحركة السوفسطائية فى نظرية المعرفة مساهمة خاصة.

كما يتيح لنا كتاب جورجياس "فى اللاوجود" نظرة عميقة إلى طريقة وضع مشكلة المعرفة فى عصر السوفسطائيين.

نجد أن هناك قطيعة معرفية عند السوفسطائيين بالنسبة لمن سبقوهم، تظهر دلالاتها واضحة متمثلة فى:

- استنتاج نتيجة جديدة وهى دخول الإنسان فى تفكير الفلاسفة اليونانيين، وارتفاعه فوق الطبيعة إرتفاعاً تاماً، بل وجعلوه مقياس الطبيعة بدلاً مما كانوا يفعلون من قبل حين جعلوا الطبيعة مقياس الإنسان.
- استخدامهم لمنهج جديد وهو فن الإقناع والإغراء، وتغيير الغاية من التفلسف ومن التفكير، ووجود مفهوم جديد عندهم وهو مفهوم التفلسف نفسه.
- تأسيس السوفسطائيين لعلم الخطابة. كما أنهم وجهوا الإنتباه إلى دراسة الكلمات والجمل والأسلوب والنثر الفنى والإيقاع، أى أنه هناك تطور فى اللغة.
- الجدل السوفسطائى عندهم. فتناولوا بالجدل المذاهب الفلسفية المعروفة. فلقد وضعوا أسس ثابتة لعلوم الحوار والجدل.

نجد أن هناك قطيعة معرفية أخرى عند سقراط، فلقد تجاوز سقراط كل الفلسفات السابقة عليه بتأسيسه لعلم الأخلاق وفلسفة المفاهيم.

إذا كان السوفسطائيون قد ذهبوا إلى أن المعرفة تنحصر فى المدركات الحسية، وأن مصدرها هى المحسوسات، وأن طريقها هو الحس، فإن سقراط على العكس من ذلك، يذهب إلى تعميم مفهوم المعرفة فيجعلها تشمل المدركات العقلية بجانب الحسية، بل إن المعرفة الحقيقية إنما هى المنبعثة عن المدركات العقلية، وينتج عن ذلك – فى نظر سقراط – أن يكون الطريق الصحيح للمعرفة هو العقل لا الحواس، وما دام هذا العقل مشتركاً بين الناس جميعاً، فلابد أن

يكون له موضوع مشترك ثابت لا يتغير، وله وجود حقيقى فى العالم الخارجى، يعنى أنه لابد من وجود حقائق ثابتة للأشياء فى العالم الخارجى، وهو ما أنكره السوفسطائيون من قبل.

هناك جانبان فى التعاليم السقراطية: أولاً هناك نظرية فى المعرفة. وهى أن المعرفة كلها تتم من خلال المفاهيم، وهذا هو الجانب العلمى فى فلسفة سقراط. ثانياً: هناك تعاليمه الأخلاقية. إن الجانب الجوهرى والهام عند سقراط هو نظرية المفاهيم العلمية ، وهذا هو ما يعطيه مكانته فى تاريخ الفلسفة.

فلقد استحق سقراط بطريقته هذه فى معالجة المفاهيم الأخلاقية، عن طريق إعطاء تعريفات عامة، أن يعتبر مؤسس علم الأخلاق، وأيضاً المبشر بفلسفة المفاهيم. تأسيس سقراط لعلم الأخلاق دلالة على وجود القطيعة المعرفية عنده فهو أسس علم أى استنتج نتيجة جديدة.

تتمثل الشواهد والدلالات على وجود القطيعة المعرفية عند سقراط فيما يلى:

- تأسيسه لعلم الأخلاق وتبشيره بفلسفة المفاهيم.
- وجود مبدأ جديد عنده، وهو أن المعرفة هى الوصول إلى ماهيات الأشياء،

عندما بدأ من هذا المبدأ، فإنه قد غير وجهة نظر الفلاسفة، لأنه وجه الفلسفة إلى معرفة الماهيات أو للمدركات، بدلاً من أن يوجهها إلى معرفة الموضوعات الخارجية.

- لقد انتهج سقراط منهجاً جديداً فى البحث والفلسفة، وهو منهجه فى البحث وقد عرف (بالتهكم والتوليد).
- طلب سقراط للحد الكلى، والإنتقال منه إلى للماهيات المشتركة أو الطبائع العامة للأشياء. هذا تصور جديد للعلم لنتقل منه إلى التخصيص فوضع الأساس الأول لعلم الأخلاق. إن تحديد المعانى وإقامة التصورات الجديدة هو تطور فى اللغة.
- استخدام سقراط لطريقة الإستقراء والإنتقال من الجزئى إلى الكلى، وهذا منهج جديد فى غاية الأهمية.
- مفهوم النفس Soul هو مفهوم جديد أدخله سقراط على الفلسفة اليونانية.

هذه هى دلالات وجود القطيعة المعرفية عند سقراط متمثلة فى لغة جديدة، ومنهج جديد، واستنتاج نتائج ومفاهيم جديدة.

وبالنسبة لنظرية المفاهيم، فلقد أحدثت ثورة فى الفلسفة، على تطورها تأسست فلسفة أفلاطون بكاملها، ومن خلال أفلاطون تأسست فلسفة أرسطو، وفى الحقيقة كل المذاهب المثالية التالية.

سنعرض فى الفصل القادم إلى آراء أفلاطون الفلسفية، وكيف تجاوز أفلاطون جدلياً الإتجاه الصوفى الوجدانى الرياضى. وما هى شواهد ودلالات وجود القطيعة المعرفية عنده.

الفصل الخامس

أفلاطون من المفهوم المستمد من الحس

إلي المثال المفارق

الفصل الخامس

أفلاطون من المفهوم المستمد من الحس إلى المثال المفارق

تمهيد:-

(يجمع مؤرخو الفلسفة على أن الفكر اليونانى السابق على عهد أفلاطون، كان يسير فى تيارين رئيسيين: أحدهما يؤدى إلى فلسفة ذات طابع صوفى وجدانى، والآخر – على كثرة تشعباته – ينطوى على أول بذور التفكير العلمى والنزعة التجريبية. فهناك من جهة ذلك التيار الفيثاغورى، الذى امتد إلى المدرسة الإيلية عند زينون، وبارمنيدس، والذى تأثر به سقراط تأثراً عميقاً – وهناك من جهة أخرى ذلك التيار المادى الآلى الذى مهد له الطبيعيون الأولون، وبلغ قمته فى فلسفة ديمقريطس ولوقيبوس. وربما آثر البعض التعبير عن هذا التقابل على نحو آخر، فجعلوه تقابلاً بين فكرة التغير الدائم ممثلة فى هيراقليطس، وبين فلسفة الثبات ممثلة فى بارمنيدس).[1]

سنحاول أن نوضح القطيعة المعرفية عند أفلاطون، وكيف تجاوز أفلاطون جدلياً الإتجاه الصوفى الوجدانى الرياضى.

امتزج البحث فى المعرفة لدى السابقين على أفلاطون بالبحث فى الوجود. ونجد لديهم إتجاهات تقارب اتجاهات البحث فى نظرية المعرفة لدى المحدثين والمعاصرين، فمنهم من جعل الحس هو أساس المعرفة، ومنهم من جعل العقل هو الأساس، ومنهم من وفق بين الحس والعقل.

ومنهم من فرق بين نوعين من المعرفة. وهمية ويقينية. كما نجد منهم من نادى بأن المعرفة مكتسبة، فى حين رأى آخرون أنها فطرية، بينما نادى آخرون بإستحالة قيامها.

وخلاصة القول أن السابقين على أفلاطون بحثوا فى وسائل المعرفة، وأنواعها، وإمكان قيامها.

يعد أفلاطون أول من قدم بحثاً جاداً فى نظرية المعرفة فى العصر القديم، فقد بحث فى تعريفها وموضوعها وأنواعها ومنهج تحصيلها. ويتركز بحثه فى المعرفة فى محاورات مينون وفيدون والجمهورية وثياتيتوس.

سنعرض فى هذا الفصل لما تأثر به أفلاطون ممن سبقوه، كما سنعرض لنظريته فى المعرفة من خلال دراستنا للعناصر الآتية:-

موقفه من آراء السابقين، وتعريفه للمعرفة وموضوعها.

أنواع المعرفة، ومنهج تحصيلها، وتبريره للخطأ.

---

[1] د. فؤاد زكريا – دراسة لجمهورية أفلاطون – مؤسسة التأليف والنشر – دار الكاتب العربى – القاهرة – 1967 – ص 12، 11.



أفلاطون Plato:-[2]

لم يقدم أى من الفلاسفة السابقين على أفلاطون مذهباً فلسفياً، بل قدموا أفكاراً ونظريات وآراء وإقتراحات فلسفية فقط.

كـــان أفلاطـــون أول فيلســـوف فى تاريخ الفكر الإنسانى يبدع مذهباً شاملاً عظيماً فى الفلسفة، وهو مذهب له تشعباته فى جميع أنحاء الفكر والواقع، وأفلاطون بهذا إنما جعل كل الفكر السابق مجرد نوع من الإسهام فى المذهب. لقد جمع الحصاد الكلى للفلسفة اليونانية. فقد جمع فى مذهبه خير ما عند الفيثاغوريين والإيليين وهيراقليطس وسقراط.

(لكن لا يجب أن يشتط بنا الخيال فى هذا الصدد، فنظن أن أفلاطون كان مجرد فيلسوف يلتقط خـــبرته من أفكار الآخريين، ويجعل منها مزاجاً فلسفياً خاصاً به بل لقد كان على العكس مفكـــراً أصيلاً إلى حد كبير. غير أن مذهبه نما فى فكر المفكرين السابقين شأنه فى هذا شأن كل مذاهب الفكر الكبرى. لقد استوعب بالفعل أفكار هيراقليطس وبارمنيدس وسقراط، لكنه لم يتركها كما وجدها لقد اعتبرها بذور تطور جديد، ولقد كانت هى الأسس الدفينة فى الأرض التى شيد عليها صرح الفلسفة، وفى يديه أصبح الفكر السابق كله موضوعاً تحت نور مبدأ جديد وأصيل).[3]

تأثير سقراط على أفلاطون:-

كـــان لسقراط أكبر الأثر فى تفكير أفلاطون، وقد لازمه قرابة تسع سنوات.[4] وتوثقت الصـــلة بيـــن الأستاذ والتلميذ. وكتابات أفلاطون تقطع بمدى تأثره به طوال حياته. فقد أخذ عن ســقراط حـــب الفلسفة، حتى أصبح هدفه الوحيد أن يسلك الطريق الذى عده له. (وظلت صـــورة الأســـتاذ حيـــة فى ذهن التلميذ، إلى حد محاكاته فى أسلوب حواره، الذى يتميز

---

[2] أفلاطـــون: ولـــد أفلاطـــون فى أثينا عام 28-427 ق.م، من عائلة أرستقراطية غنية، كان لها مكانة مرموقة فى الحيـــاة السياسية. ولذلك تمكن أفلاطون من الحصول على قسط كبير من الثقافة والعلوم فى ذلك العصر، وأظهر منذ الطفولة مقدرة نادرة فى الرياضيات والرسم والموسيقى والشعر.

أنظر – د. كريم متى – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 155،154.

وأيضاً – - John Lewis - History of philosophy – op. cit. – P. 38.

[3] وولتر ستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 113.

وأيضاً – - A.S.Bogomolov – History of Ancient philosophy – op. cit. – P. 167.

[4] لقـــد تعرف أفلاطون على سقراط وهو فى سن العشرين أى حوالى عام 408 ق.م، ولازمه حتى مات سقراط عام 399 ق.م، أى لازمه قرابة تسع سنوات.

بالـتهكم وإدعـاء الجهـل. حـتى ببسائط الأمور، واستدراج السوفسطائيين المعارضين بالأسـئلة والإسـتطراد، إلى أن يناقضـوا أنفسهم بأنفسهم فيما قرروه سلفاً، ودافعوا عنه بحرارة. وعندئذ يمسك سقراط المناقشة من جديد، بادئاً بالحدود المنطقية الأولى. فيعرفها تعريفاً جامعاً مانعاً، ويولد المعانى توليداً جديداً).[5]

بلغ من شدة تعلق أفلاطون بأستاذه، واتخاذه لأسلوبه فى الحوار والبحث، أنه جعله قطب محاوراتـه، فى كتبه جميعها، يجرى الحوار على لسانه، وعلى لسانه يعرض آرائه هو ونظرياته وتعاليمـه. ورغـم مـا بين آراء الأستاذ المعروفة لمن عاصروه وآراء التلميذ من تباين واضح وفروق ظاهرة، إلى حد أن الحوار فى الجمهورية يبدأ سقراطياً وينتهى أفلاطونياً، (فإن أفلاطون كان ولا شك يعتقد أن سقراط هو مصدر كل آرائه وأفكاره).[6]

كانت طريقة أفلاطون فى الحياة على العكس تماماً من طريقة سقراط، ولا يشبه أستاذه إلا في شـيء واحـد، هـو أنه لم يكن يتقاضى أى أجر عن تدريسه، وفيما عدا هذا، فإن حياة الرجـلين العظيمـين لا تشابه بينهما إطلاقاً. (لقد ذهب سقراط وتجول بحثاً عن الحكمة، فجاب الأسـواق مع كل القادمين. أما أفلاطون فقد انسحب واقتصر نشاطه داخل مدرسته، وحمى نفسه مـن صـخب العالم بحلقة من المريدين المخلصين. ولم يكن متوقعاً من رجل له رهافة أفلاطون وثقافته ومشاعره الأرستقراطية، أن يكن التقدير لرجل مثل سقراط بإعتباره رجل العامة، والذى عاش حياة التسكع والخشونة فى أسواق أثينا، وليس مرغوباً من أجل تقدم الفلسفة ضرورة أن تكون هكذا ، فالفلسـفة السقراطية قد كانت من الطريقة السقراطية في الحياة ، فلم تكن) بالطريقة المنهجية بل كانت بدائيـة، والفكـر المـنهجى لا يتولد من المجادلات على قارعة الطريق. وبالنسبة لتطور مذهب عالمى عظيم مثل مذهب أفلاطون تكون الدراسة المنتظمة والتأمل الهادئ ضروريين).[7]

مؤثرات فلسفية أخرى على أفلاطون:-

مـن أقـوى المؤثرات الفلسفية فى تفكير أفلاطون، هو ذلك التيار الصوفى الوجدانى، مقترناً بالإتجاه الذى يدافع عن فكرة الثبات فى مقابل التغير، والوحدة فى مقابل الكثرة أو التعدد.

---

[5] أفلاطون – الجمهورية – نظلةالحكيم – محمد مظهر سعيد – دار المعارف – القاهرة – 1963 – مقدمة المترجم – ص 9.
أيضاً - F.M.Cornford – Before And After Socrates – op. cit. – P. 63.
See also – Margaret E.J. Taylor – Greek philosophy – An Introduction – op. cit. – P. 89.
[6] I bid – P. 86.
See also – R.C. Cross – A.D.Woozley – Plato's Republic - A philosophical Commentary – Macmillan st Martin's press – London – 1964 – P. 179.
- John Lewis – History of philosophy – op. cit. – P. 39.
[7] وولتر ستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 115.

(وهناك شبه إتفاق بين الباحثين على أن هذا التيار كان يرجع إلى أصول شرقية قديمة، أي أن فلسفة أفلاطون كانت من أقوى العوامل التى ساعدت على إدخال العناصر الشرقية فى الفكر اليونانى، والخروج من هذا كله بمزيجه الفريد – وبعبارة أخرى، كان أفلاطون ذاته أكبر شاهد نفى يكذب اسطورة الإنبثاق التلقائى للفلسفة اليونانية، وأقوى دليل على فكرة الإتصال الذى لا ينقطع بين حضارات الإنسان وعصور تفكيره).[8]

على أن تأثر أفلاطون بهذه العناصر الشرقية لم يكن فى كل الأحوال مباشراً، بل إن القدر الأكبر من هذه المؤثرات قد أتاه من خلال مذهب أو عقيدة يونانية كانت فى واقع الأمر جسراً هائلاً بين التفكير الشرقى والتفكير الغربى، هى الفيثاغورية.

(والمعروف عن الفيثاغورية، أنها فلسفة تجعل للرياضيات مكانة كونية، أى أنها تفسر العالم كله تفسيراً رياضياً، وتحول العناصر الرياضية إلى كيانات ومبادئ تفسير ميتافيزيقية. ومثل هذا التيار كان له دون شك تأثيره الواضح فى نظرة أفلاطون إلى الرياضيات، بل فى نظرته العامة إلى العالم، وفى نظرية المثل ذاتها).[9]

(نجد أن "السير ارنست باركر Sir Ernest Barker" يشير إلى ربط الفيثاغوريين بين فكرة العدالة وبين فلسفتهم الرياضية، ونظرتهم إليها على أنها نوع من الإنسجام، وهى فكرة توسع فيها أفلاطون فيما بعد. كذلك وضع بعض الفيثاغوريين فى القرن الخامس قبل الميلاد، نظرية مؤداها أن للحكمة الحق فى أن تسود وتحكم – وهى نظرية يجوز أنها أثرت فى فكرة الملك الفيلسوف عند أفلاطون).[10]

(والتقسيم الثلاثى للطبقات، فقد انعكس مباشرة على تقسيم أفلاطون المناظر له، مما يبرر قول السير ارنست باركر: "يمكن القول أن الإطار والدعامة الكاملة لمحاورة الجمهورية، اللذين يتوقفان على تحليل الدولة إلى طبقات ثلاث، والنفس إلى أجزاء ثلاثة، كان فيثاغورياً").[11]

---

[8] د. فؤاد زكريا – دراسة لجمهورية أفلاطون – مرجع سابق – ص 13،12.

أيضاً – -Eduard Zeller – Outlines of the History of Greek philosophy – op. cit. –P. 127.

[9] د. فؤاد زكريا – مرجع سابق – ص 14.

أيضاً – -Eduard Zeller – op. cit. – P. 127.

See also – A.S.Bogomolov – History of Ancient philosophy – op. cit. – P. 176.
- F.M.Corford – Before And After Socrates – op. cit. – P. 62,65.
-Fredrick S.J. Copleston – A History of philosophy – V.I.- op. cit. – P.P. 129,130.

[10] د. فؤاد زكريا – مرجع سابق – ص 15،14.

[11] Sir Ernest Barker – Greek political Theory – university paper backs – London – 1960 – P.P. 54-56.

الطابع العام لمحاورات أفلاطون:-

إن أفلاطون مؤلف غزير التأليف. ترك عدداً كبيراً من الكتب وصلت إلينا كاملة لحسن الحظ، فهو من بين الفلاسفة القدماء أول فيلسوف تظل جميع كتبه محفوظة دون أن تسطو عليها يد الضياع. ولعل من أسباب ذلك الصورة الفنية الرائعة التى كُتبت بها.

(وقد صاغ أفلاطون جميع كتبه فى أسلوب الحوار، ما عدا مقالة "الحدود" ومقالة "الخير" التى يذكرها أرسطو، ثم الرسائل الثلاث عشرة، فقد كتبها بطريقة الكلام المرسل لا بطريقة الحوار. وقد اختار أفلاطون أسلوب الحوار لأسباب أهمها أن الحوار جزء من تصوره للفلسفة، بمعنى أن الحوار عنده – كما كان عند أستاذه – هُو الطريقة المثلى لإكتشاف الحقيقة، فالحقيقة كامنة فى النفس جداً، معروفة لها منذ أن كانت فى عالم المثل، ولا سبيل إلى إظهارها إلا بإحتكاك الآراء والأفكار وإخضاعها لنقد الآخريين، وإختبارها بما تنطوى عليه من نتائج تلزم عنها).[12]

وجدير بالذكر منذ البداية أن هذه المحاورات قطعة فنية أكثر مما هى سجل تاريخى. وهى لا تخلو أيضاً من الإشارات التى يناقض بعضها بعضاً. بل هناك أخطاء تاريخية فى كثير من المحاورات. (فعند أفلاطون يلتقى الفيلسوف والشاعر والكاتب القصصى المسرحى والكوميدى فى حيز واحد. إنه يمزج الشعر بالفلسفة بالعلم بالفن بالأسطورة مزجاً فيه عزوبة ولذة. فالفن يسيطر عنده على المنطق، والحياة متقدمة على المنهج والخلاصة أن أفلاطون يقدم لنا فى هذه المحاورات صورة من الحياة ومن الحركة الجدلية، بكل ما فيها من تفكك وتناقض وغرابة، أكثر مما يقدم لنا منهجاً فى التفكير، واضح المعالم، سليم الخطى، خالياً من العيوب المنطقية والمقتضيات المنهجية).[13]

من العناصر الهامة فى أسلوب أفلاطون استخدامه للأساطير، وهو لا يشرح دائماً معناه على شكل عرض علمى مباشر. وهو كثيراً ما يعلم بالكتابات والحكايات والقصص، وكلها يمكن

---

(12) د. محمد عبد الرحمن مرحبا – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – مرجع سابق – ص 114،115 أيضاً.

- F.M.Cornford – plato's Theory of knowledge – the Theatetus and the sophist of plato - Macmillan Libaray of Liberal Arts – New York – 1989 – P. 28.
See also – Margaret E.J.Taylor – Greek philosophy An Introduction – op. cit. – P. 86.
- Samuel Enoch strumpf – Socrates to Sartre – A History of philosophy – Second Edition – MCcraw Hill Book Company – New York – 1975 – P. 51.

(13) د. محمد عبد الرحمن مرحبا – مرجع سابق – ص 115،116.

أن تندرج تحت تسمية واحدة من الأساطير الأفلاطونية. وكلها لها جمالها الأدبى الرائع. (وبالرغم من هذا فإنها تنطوى على نقطة جديرة بالتوقف والإشارة، فأفلاطون ينزلق من العرض العلمى إلى الأسطورة، حتى أنه لا يكون من السهل غالباً تقرير ما إذا كانت عباراته مقصود بها الـــناحية الأدبيـــة أو التشـــبيهية وزيادة على ذلك، فإن الأساطير تشكل قصوراً فى تفكيره نفسه، والحقيقة هى أنه جماع الشاعر والفيلسوف فى شخص واحد هو جماع خطر للغاية ولقد وضح أن موضـــوع الفلســـفة ليس مجرد استشعار الحقيقة كما يستشعرها الشاعر والصوفى، بل إستيعابها عقـــلياً لا لمجـــرد إعطائنا سلسلة من الصور والتشابيه، بل إعطائنا تفسيراً عقلانياً للأشياء على مبادئ علمية).(14)

وبالـــرغم مـــن هذا فأفلاطون – من الناحية النظرية على الأقل – هو أبرز العقلانيين الأوائل، وأصحاب النزعات العقلانية. وعلى أية حال فمن هذه الناحية، لابد أنه كان مقتنعاً بالخطأ الذى حرمه على الآخـــرين بقســـوة. وهذا فى الحقيقة تفسير لمعظم الأساطير الأفلاطونية. وعندما يكون أفلاطون عاجزاً عن شرح أى شيء فإنه يغطى هذا العجز فى مذهبه بأسطورة.

(وهـــذا ملاحـــظ عـــلى ســـبيل المثال فى محاورة (طيماوس). لقد سبق لأفلاطون فى المحـــاورات الأخـــرى، أن طور نظريته حول طبيعة الحقيقة القصوى، وهو فى (طيماوس) قد وصـــل إلى مشكلة كيف يمكن تفسير العالم الواقعى من الحقيقة القصوى، وفى هذه النقطة ينهار مذهب أفلاطون كما سنتبين. وكلامه عن الحقيقة القصوى متهافت، ومن ثم فهو لا يتضمن مبدأ، يمكن به تفسير الكون الواقعى. ولهذا نجده فى محاورة (طيماوس) بدلاً من أن يقدم التفسير

العقلانى، يعطينا سلسلة من الأساطير الخيالية عن أصل العالم. وحيث نجد أساطير فى محـــاورات أفلاطـــون، فإنـــه يمكننا أن نشك فى أننا قد وصلنا إلى نقطة من النقاط الضعيفة فى مذهبه).(15)

من الخطأ أن نعتبر محاورات أفلاطون كما لو كانت قد انتجت فى مرحلة واحدة. لكننا نجد أن نشاط أفلاطون الأدبى قد إمتد لفترة لا تقل عن خمسين عاماً. (وفى خلال تلك الفترة لم

---

(14) وولترستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 117،116. وأيضاً

-Eduard Carid – The Evolution of Theology in the Greek philosophers – Glasgow – J. Maclechose – Jackson – Oxford – 1923 – P. 9.

See also – Eduard Zeller – Outlines of The History of Greek philosophy – op. cit. – P. 128.

(15) وولترستيس – مرجع سابق – ص 117.

وأيضـــاً – أولـــف جيجـــن – المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية – ترجمة وتعليق د. عزت قرنى – دار النهضة العربية – القاهرة – 1976 – ص 315.

- F.M.Corford – Before And After Socrates – op. cit. – P. 80.

يكــن جامداً لا يتطور، فتفكيره ونمط أسلوبه كانا فى تطور مضطرد.وإذا كان علينا أن نفهم أفلاطون فلابد أن نتتبع هذا التطور).[16]

تنقســم المحــاورات إلى ثــلاث مجموعـــات رئيسية تتطابق مع المراحل الثلاث لحياة أفلاطـــون. المجموعة الأولى المبكرة قصيرة وبسيطة، وبينها محاورة بروتاجوراس وهى أطولها وأكثرها تعقيداً من الناحية الفكرية وأكثرها تطوراً، وكلها كانت لا تزال تحت تأثير سقراط، وذلك مـــن ناحية الأفكار الواردة بها، فلم يكن أفلاطون قد طور بعد أية فلسفة خاصة به، فكان يعرض بالشرح لفلسفة سقراط بشكل يكاد يكون بلا تغيير.

(وفى المجموعـــة الثانية من المحاورات، نجد أن أفلاطون ولأول مرة يطور أطروحته الفلســفية، وهــذه المرحلة هى فى الواقع الفترة البناءة العظيمة فى حياته، فنجد المبدأ المحورى والسائد فى فلسفته، وهو نظرية المثل.

وتعــد محــاورات المجموعة الثالثة من إنتاج أفلاطون هى مرحلة النضج، فلقد سيطر تمامــاً على فكره ووجهه بسهولة فى كل إتجاه. وإذا كانت المرحلة الأولى تتميز أساساً بالموهبة الأدبيـــة فـــإن المرحلة الثانية تتميز بعمق الفكر، وتتميز المرحلة الثالثة بأنها مركب من الإثنين، فالمادة الكاملة قد انصبت الآن فى الشكل الكامل لقد اهتمت المرحلة الثانية بصياغة نظرية المثل والبرهنة عليها، أما المرحلة الثالثة فهى تطبيق منهجي لنظرية المثل)[17]

إذا كـــانت المرحلة الثانية هى المرحلة البناءة العظيمة فى حياة أفلاطون، فإن المرحلة الثالثة يمكن وصفها بأنها مرحلته المنهجية والمذهبية، فكل جزء من فلسفته هنا مرتبط بكل جزء آخـــر. وتـــبدو جميع تفاصيل المذهب على أنها تنبع من المبدأ المحورى الوحيد لتفكيره ألا وهو نظرية المثل.

نظرية المعرفة عند أفلاطون:-

تلتقى عند أفلاطون عناصر الفلسفة اليونانية كلها، الأساسية والثانوية التى ورث بعضها أو كـــلها عـــن ســـابقيه، فجددها تجديداً كاملاً. (فنحن نجد لديه العنصر العقلى والعنصر العلمى والرياضـــى، وعنصـــر الجـــدل والمناقشة، والعنصر الدينى الإلهى، والعنصر الشعرى والفنى، وأخيراً العنصر الأسطورى.

---

[16] *See* – Eduard Zeller – Outlines of The History of Greek philosophy – op. cit. – P. 126.

[17] وولتر ستيس – مرجع سابق – ص 118 – 120.

وقد زاوج أفلاطون بين هذه العناصر جميعاً وجددها تجديداً عظيماً رائعاً، وأضفى عليها من أصالته وعبقريته، مما جعل منها فلسفة تطاول الزمن).[18]

تقـوم نظرية المثل نفسها على نظرية المعرفة. فما هى المعرفة؟ وما هى الحقيقة؟ يبدأ أفلاطـون بإفتـتاح مناقشته بأن يحكى لنا أولاً ما ليس بمعرفة وحقيقة. وموضوعه هنا هو تفنيد النظريات الزائفة.

موقفه من آراء السابقين:-

تعتـبر نظرية المعرفة عند أفلاطون خصبة الجوانب، غنية العناصر وسواء ما كان من هذه الجوانب متعلقاً بتفنيد آراء السابقين المتصلة بموضوع المعرفة، أو ما كان منها لبنات جديدة فى بـناء جديـد، فـإن هذا وذاك قد أضفى على فلسفته فى المعرفة من الجدة والتنظيم، وتحرى البراهين، وإيضاح النظريات، مما يبسط الحوار، مما جعل منها مذهباً موحداً مستقلاً مهما قيل فيه من نقد، وما وجه إليه من مآخذ.

فقد كان من الطبيعى أن يعرض أفلاطون أول ما يعرض لتفنيد مذهب السوفسطائية، فى بـناء المحسوسات المتغيرة، واستنتاجهم، من هذا أن المعارف لابد أن تكون كذلك متغيرة بتغير الأشياء، ومن هنا تعدد الحق، وتعددت الإدراكات).[19]

لقـد رفض أفكار المدرسة الأيونية وفرضياتها وتفسيرها المادى الطبيعى لنشأة العوالم والأشـياء. واعتـبر دحض هذه الأفكار المهمة المركزية لفلسفته. (التى تقوم على رفض وجود الآلهة، وتعتبر كل شىء نتاج الطبيعة والصدفة، وتدعو للعيش حسب قانون الطبيعة، وتقوم بعدالة مـا تفرضه القوة المنتصرة. تصدى أفلاطون لهذه الأفكار وعاد إلى ما وراء الطبيعة لتفسير ما يـدور فى عالمـنا. فبدل أن يكون عالمنا هو العالم الحقيقى الوحيد، كما تقول المدرسة الأيونية. أصـبح مـع أفلاطون عالماً يتأرجح بين الوجود المطلق واللاوجود المطلق. لقد انتزع أفلاطون حقيقـة الموجودات والأشياء، الحقيقة التى تخص عالمنا وأعطاها تجريدات عقلية. ثم عاد ليبنى عالمنا إنطلاقاً من هذه التجريدات مستمداً منها الوجود العينى والواقع).[20]

---

[18] د. محمد عبد الرحمن مرحبا – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – مرجع سابق – ص 117.
وأيضـاً – أفلاطـون – الجمهورية – نقلها إلى العربية الأستاذ حنا خباز – ط 3 – المطبعة العصرية – القاهرة – 1929 – مقدمة المترجم ص ط.

[19] Fredrick S.J. Copleston – A History of philosophy – V.I. – op. cit. – P. 143.
See also – F.M.Cornford – plato's Theory of knowledge – op. cit. – P. 140.

[20] د. حسين حرب – الفكر اليونانى – أفلاطون – ط1 – دار الفكر اللبنانى – بيروت – 1990 – ص 50،49.

كذلك تصدى أفلاطون لنظريات هيراقليطس وبارمنيدس وفسرها بعمق وبين محدوديتها. (فـنظرية هيراقـليطس فى الصـيرورة والتغير لا تسمح بقيام العلم والمعرفة العقلية)،[21] كذلك نظـرية بارمـنيدس فى الثـبات ووحدة الوجود، اضطرت أفلاطون إلى إثبات واقعية اللاوجود، ومشـاركة بعض الأجناس، وذلك لإمكانية قيام المعرفة وتفسير الخطأ. (فلقد استبدل بعالم الوجود البرمـنيدى عالم المثل، وبعالم الظاهر غير الموجود حقيقة العالم الحسى، الذى يختلف عن عالم الظاهـر البرمنيدى بكونه ليس وهماً بل هو موجود تصورة ناقصة لعالم كامل. لقد قال أفلاطون بالصـيرورة مـع هيراقليطس وبالثبات مع بارمنيدس، لكن فى عالمين مختلفين. الصيرورة فى العـالم الحسـى الـذى لـم يعـترف به بارمنيدس والثبات فى عالم – فوق طبيعى الذى رفضه هيراقليطس).[22]

لقد وجد أفلاطون نفسه بين رأيين متعارضين، رأى بروتاجوراس وأقراطيلوس وأمثالهم مـن الهيراقليطيين الذين يردون المعرفة إلى الإحساس، ويزعمونها جزئية متغيرة ورأى سقراط الـذى يضـع المعرفة الحقة فى العقل، ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية. فقد كان السوفسـطائيون يقولون إن المعرفة كلها مترتبة على الإدراكات الحسية، وهى لذلك مختلفة عند الأشـخاص، لأن هـذه الحواس وهى مبعث الإدراكات لا تتفق عند الناس جميعاً. (فلما أتى فى أثـرهم سقراط وأراد أن يثبت أن العلم ثابت الحقائق، وجه إلى السوفسطائيين نقداً هدم قولهم من أساسـه، وأقام الدليل على أن المعرفة عبارة عن مدركات عقلية، لأنها تتكون فى مجموعها من حقـائق كلية، واستخلصها العقل – لا الحواس – من الجزئيات، ولما كان العقل عنصراً مشتركاً لزم أن تكون الحقيقة عند شخص معين هى نفسها الحقيقة عند شخص آخر).[23]

هـا هـو ذا أفلاطـون ينهض بعد أستاذه، فيواصل بعده نفس الطريق حتى ينتهى إلى نظريته الهامة – أعنى نظرية المثل – وهى القطب الأساسى فى فلسفته، وأساسها الذى تقوم عليه

وأيضاً – - F.M. Cornford – Before And After Socrates – op. cit. – P, 62.

[21] F.M.Cornford – plato's Theory of knowledge – op. cit. – P. 28.

See also – Eduard Zeller – Outlines of The History of Greek philosophy – op. cit. – P. 127.

- Frederick S.J. Copleston - V.I. – op. cit. – P. 128.

- A.S.Bogomolov – History of Ancient philosophy – op. cit. – P. 176.

[22] حسين حرب – مرجع سابق – ص 50.

أيضاً – Wallace I. Matson – A New History of philosophy – op.- cit. P. 87

See also – Eduard Zeller – op. cit. – P. 127.

[23] د. محمد فتحى عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 26،25.

أيضاً – F.M.Cornford – plato's Theory of knowledge – op. cit. – P.P. 36, 106.

See also – Eduard Zeller – op. cit. – P. 129.

وأصـــلها الــذى تتفرع منه. (ولما كانت نظرية المثل تعتمد كل الإعتماد على نظرية المعــرفة، أراد أفلاطون أن يبدأ البناء بوضع الأساس، فلا يخطو فى نظرية المثل خطوة واحدة قــبل أن يفند كل أثر من آثار نظرية السوفسطائيين فى المعرفة، فإذا ما فرغ من ذلك كان طريق السير معداً ممهداً).[24]

لقــد كـــان فيلسوفناً محقاً فى أن يحدث تفنيد للنظريات الزائفة لتمهيد الأرض من أجل العـــرض الموضوعى. وأول النظريات الزائفة التى هاجمها هى القول بأن المعرفة هى الإدراك الحســى. (وتفنيد هذا القول هو الموضوع الرئيسى لمحاورة ثياتيتوس Theaetetus. وأكثر من ذلـــك، أفلاطـــون بالفعل فى محاورة ثياتيتوس، قد وضح مفهومه لدرجات المعرفة، مطابقاً على الوجـــود فى الجمهورية: ربما نقول أن المعالجة الإيجابية قد تقدمت على السلبية والنقدية، أو أن أفلاطون قد قرر ما هى المعرفة).[25]

وقـــد ذكـــر أفلاطون فى محاورة ثياتيتوس Theaetetus وهى الخاصة بالمعرفة، النقد الذى وجهه إلى النظرية السوفسطائية فى النقاط التالية:

1- القـــول بـــأن المعرفة هى الإدراك الحسى، هو نظرية بروتاجوراس والسوفســـطائيين. وهى تذهـــب إلى أن مـــا يبدو لكل فرد، على أنه حقيـــقى يكون حقيقياً بالنسبة لذلك الفرد.(غير أن هذا على أية حال، زائـــف فى التطبيق على حكمنا بصدد الأحداث المستقبلية، فالأخطاء العديـــدة التى يرتكبها عن المستقبل تظهر هذا. وبصفة عامة ما يبدو لكـــل فـــرد على أنه الحقيقة عن المستقبل، لا يصبح هكذا عندما تقع الأمور).[26]

2- الإدراك الحســـى يـــؤدى إلى إنطـــباعات متناقضة. فكيف تتخذ الحواس سبيلاً إلى العـــلم. (لكن إذا كانت المعرفة هى الإدراك الحسى، إذن فلن يكون لنا حق إعطاء أفضـــلية للإدراك الحسى على حساب إدراك حسى آخر، فإذا كانت الإدراكات الحسية كلها هى المعرفة، إذن فإنها كلها حقيقية).[27]

---

[24] د. محمد فتحى عبد الله – مرجع سابق – ص 26.

[25]Frederick S.J. Copleston – A History of philosophy – V.I. – op. cit. – P. 142.

[26]I bid – P. 143

See also – A.S.Bogomolov – History of Ancient philosophy – op. cit. – P. 176.

أنظر: أفلاطون – ثياتيتوس (عن العلم) – فقرة 152.

[27]F.M.Cornford – plato's Theory of knowledge – op. cit. – P. 106.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

3- هـذا الـرأى يجعل من كل معرفة وكل بحث وكل برهان وكل تفنيد أمراً مستحيلاً. (وبالنسبة للمناقشة والبرهان، فإن الجدال بين شخصين عن أى شىء يتضمن أنهما يؤمنان بوجود حقيقة موضوعية. وإذا كان كل منهما يناقض الآخر، فإن انطباعاتهما لا يمكن أن تكون صادقة عندهما هما الاثنين، ومن ثم فإن كل برهان وتفنيد عقيم هو بسبب نظرية بروتاجوراس).[28]

4- لو كانت الحواس هى مقياس الحقائق، لاشترك الحيوان مع الإنسان فى إدراك الحقيقة.

5- إن نظرية بروتاجوراس تناقض نفسها، لأن بروتاجوراس يعترف بأن ما يبدو لى حقيقياً فهو حقيقى. لهذا فإذا بدا لى حقيقاً، أن مذهب بروتاجوراس زائف، فيجب على بروتاجوراس نفسه، أن يعترف بأنها زائفة.

6- القول بهذه النظرية لا يجعل، فاصلاً بين الحق والباطل، فكل شىء حق وباطل فى آن واحد.(وإذن فاللفظتان تعنيان معنى واحداً أو لا تعنيان شيئاً. فهذه النظرية تحطم موضوعية الحقيقة، وتجعل التمييز بين الحقيقة والزيف بلا معنى على الإطلاق. والشىء نفسه يبدو حقيقياً وزائفاً فى الوقت نفسه، حقيقياً بالنسبة لك وزائفاً بالنسبة لى). (29)

7- لا يخلو إدراك كائناً ما كان من عنصر خارج من عمل الحواس، (فإذا قلت مثلاً: "هذه الورقة بيضاء"، فقد تظن أن هذا إدراك جاءك عن طريق الحواس وحدها، والواقع أن فيه جانباً من عمل العقل، إن حاسة الإبصار قد نقلت إليك صورة معينة، فمن أدراك أنها ورقة و ليست قطعة من الخشب أو النحاس؟ أليس هذا الحكم بأنها ورقة نتيجة لعملية عقلية سريعة، قارنت بها هذا الجسم الذى تراه، بمجموعات الأنواع التى فى ذهنك، فلما رأيت فيه صفات الورق حكمت بأنها ورقة).[30]

وخلاصة القول إن العلم لا يمكن أن تأتى به الحواس وحدها، (وإن العقل هو الأداة التى نستعين بها فى الوصول إلى المعرفة)[31]، مهما كان نوعها، لابد من التفرقة بين العلم الصحيح والرأى الشخصى.

أنظر: أفلاطون - ثياتيتوس - فقرة (160 - 165).

[28] وولتر ستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 122.

[30] د. محمد فتحى عبد الله - مرجع سابق - ص 27.

[31] F.M.Cornford – plato's Theory of knowledge – op. cit. – P.P. 106, 109.

(29) د. محمد فتحى عبد الله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص ٢٦، ٢٧.

وإلى هنا سار أفلاطون فى نفس الطريق الذى سلكه أستاذه سقراط، (حيث انتهى إلى إن المدركـــات العقلية وحدها، التى يعبر عنها بالتعريف هى العلم، ولكنه لم يقف عند هذا الحد الذى وقـــف عنده سقراط، بل تابع السير باحثاً عن الحقيقة المطلقة، والتى وصل إليها فى نظريته عن المثل).(32)

تعريف أفلاطون للعلم:-

رأى أفلاطـــون أن أى معرفة إنما ترجع إلى ذكريات تحفظها النفس، مما سبق أن شاهدته أثناء وجودهـــا فى العالم المعقول، وقبل أن تحل فى البدن، (فتكون عملية التذكر إذاً هى الأساس الأول للمعرفة عند أفلاطون).(33)

ومن شروط هذا التذكر مثول المحسوس أمام الحس، فتتذكر النفس شبيهه الذى شاهدته فى العالم المثالى، (وعلى هذا فإن نظرية التذكر الأفلاطونى تعد من أهم الأسس التى تقوم عليها المثالية عند أفلاطون، إذا أنه بواسطة هذه النظرية أمكن البرهنة على وجود المثل فى عالم آخر، وهو الموضع الذى شاهدت فيه النفس ما تتذكره فى العالم الأرضى، وكذلك أمكن بهذه النظرية، البرهـــنة على خلود النفس).(34)نظرية التذكر عند أفلاطون هى دلالة على وجود قطيعة معرفية متمثلة فى استنتاج نظرية جديدة.

فـــالدليل الأول على خلود النفس هو المبدأ القائل أن المعرفة تذكر. فإذا كان الإنسان لا يحصـــل على المعرفة الحقة بواسطة الحواس، بل بواسطة التذكر. (فلابد أن الصور التى تؤلف موضـــوع المعرفة قد كانت موجودة فى الروح قبل أن يستعيدها إلى الذاكرة، ولابد أن النفس قد كانت موجودة قبل حلولها فى الجسم، فهى إذن سابقة عليه وخالدة).(35)

فى محـــاورة فيـــدون يضـــيف كيبيس من تلقاء نفسه برهاناً جديداً، يضاف إلى ما قاله سقراط، وهو أنه إذا كان صحيحاً أن التعليم ليس فى الواقع، كما يقـــول سقـــراط (أى أفـــلاطون فى الحقيقة)

See also – Frederick S.J. Copleston – A History of philosophy – V.I. –op. cit. – P. 144.
(32)*See* – F.M.Cornford – plato's Theory . . . – op. cit. – P. 106.
(33)*See* – F.M.Cornford – Before And After Socrates – op. cit. – P.P. 70-71.
See also – Eduard Zeller – outlines of the History of Greek philosophy – op. cit. – P. 130.
- Eduard Caird – The Evolution of Theology in the Greek philosophers – op. cit. – P. 92.
(34) د. محمد فتحى عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 29،28.
أيضاً – آميل برهييه – الفلسفة اليونانية – جـــ1 – مرجع سابق – ص 154-155.
- Plato, Meno, 81-85 – phaedo, 73.
(35) د. كريم متى – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 170. أيضاً
- R.C.Cross – A.D.Woozley - plato's Republic – op. cit. – op. cit. – P. 181.
See also – F.M.Cornford – Before And After Socrates – op. cit. – P. 70.

، إلا تذكــراً، فــإن هناك ضرورة أن نكون قد تعلمنا العلم الذى نتذكره الآن فى وقت سابق على ميلادنا، وعلى اتخاذ الشكل الإنسانى الذى نحن عليه، إذن فالنفس خالدة.

(ولكــن تفصيل البرهان وهو برهان التذكر، وعرضه من زاوية أخرى أشمل يتم على يدى سقراط، وهو يبدأ بتحديد معنى التذكر. فالتذكر هو الوصول إلى علم شيء عن طريق شيء آخر، وذلك سواء أكان الشيئان متشابهان أم غير متشابهين.

وفى حالــة الأشــياء المتشـــابهة، فــإن الذهن يقارن بين الشيئين، ويتساءل عن مدى تشــابههما. فإننا نتساءل عما إذا كان متساويين أم لا، لأنهما تبدوان أحياناً متساويين، وأحياناً غير متساويين، ولكنا عن طريقهما نصل إلى فكرة المساواة فى ذاتها.

وهكــذا، رغم الإختلاف بين الأشياء المتساوية والمساواة فى ذاتها، إلا أننا نصل إلى عــلم هذه الأخيرة عن طريق تلك الأشياء، وهذا لا يمكن أن يسمى إلا تذكراً. فمفهوم المســاواة جاءنــا من مشاهدة أشياء حسية، ولكن حتى نتحدث عن مساواة شيء بشيء، فلابــد أن نكــون قــد أحطــنا علماً من قبل هذا، أى قبل الخبرة الحسية، بفكرة المساواة "ذاتها"، ولما كنا نستخدم الحواس منذ ولادتنا، فلابد من حصول هذا العلم لنا قبل الميلاد. وعــلى مثال المساواة فى ذاتها، لابد أن يكون علمنا سابقاً بكل شاكلها من مفاهيم. نتيجة هذا هو أنه لابد أن تكون نفوسنا، قد وجدت قبل اتخاذها الهيئة الإنسانية، أى قبل اتحادها مع البدن، ولابد أن تكون عند ذاك حائزة على الفكرة، أى على العلم).[36]

أن الدليل القاطع على أن أفلاطون كان يأخذ هذا المنهج السقراطى الأصلى مأخذ الجد، هو أنــه بنى عليه نظرية من أكبر وأهم نظرياته، وهى نظرية التذكر. ففى هذه النظرية كما ذكرنا، تعــد كل معرفة نوعاً من التذكر لحقيقة، كانت كامنة فى الذهن، ولكنها نسيت بعد أن غلفها ظلام الإهتمام بالأمور الجزئية، والمشاغل اليومية لهذه الحياة. (وكل ما على الذهن فى هذه الحالة، هو أن يبدد الظلام المحيط بالحقيقة، لكى تتكشف. وقد ربط أفلاطون بين طريقة سقراط فى "التوليد"، وبين كشف هذه الحقيقة الكامنة فى كل ذهن).[37]

---

[36] أفلاطــون – فيدون (فى خلود النفس) – ترجمها مع مقدمات وشروح د. عزت قرنى – مكتبة الحرية الحديثة – القاهرة – 1979 – تعليق المترجم ص (51-53).

أنظر: برهان التذكر (72 هـــ – 77 ب) فى فيدون.

أيضاً – F.M.Cornford – Before And After Socrates – op. cit. – P. 71.

See also – R.C.Cross – A.D.Woozley – plato's Republic – op. cit. – P. 181.

- Hugh H.Benson – Essays on The philosphy of Socrates – Oxford university Press – Oxford – 1992 – P. 102.

[37] د. زكريا فؤاد – دراسة لجمهورية أفلاطون – مرجع سابق – ص 41.

ونجــد أصــل هــذه النظرية كما ذكرنا فى المنهج السقراطى، حيث نجد سقراط يطبق أسلوب الــتوليد، الــذى يوجه فيه الأسئلة إلى شخص آخر، بطريقة منظمة تجعله يستخرج من نفسه حقائق كانت موجودة فى نفسه، دون أن يشعر بوجودها لديه.

(وقــد أورد أفلاطون فى محاورة مينون، الصورة الأولية لتجربة التذكر المعرفية حيث يكتشف (أى شخص عادى)، بمساعدة أسئلة يوجهها إليه سقراط عن حقائق هندسية، على الرغم من أنه لم يكن قد تلقى أى دراسة علمية قبل ذلك، وبهذا يثبت سقراط أن التذكر هو المصدر الوحيد للمعرفة).(38)

لا شك أننا هنا أمام اكتشاف لحقائق، قد عرفناها من قبل، فى وجود سابق على الوجود الحسى، وأن كل منا قادر على أن يقوم بهذه التجربة، لو وجهت إليه الأسئلة بطريقة منظمة، نحن نفــترض إذن وجــود هذه الحقائق فى عالم سابق على العالم الحسىَ، لأننا قد تأكدنا من أن هذه المعــارف لم تصل إلينا فى فترة من فترات وجودنا فى العالم الحسى، (ويذكر لنا أفلاطون بهذا الصدد(39)، أن بعض الكهنة يتحدثون عن وجود سابق للنفس، ونحن نعرف أن هذه إشارة واضحة إلى معــتقدات الأورفيين والفيثاغوريين، ويستطرد أفلاطون قائلاً: إنه إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا تكــون النفس قد حفظت ذكريات غامضة لمعارف مكتسبة قبل الميلاد، أن توجيه الأسئلة يوقظ هذه المعارف، وبهذا الحل الذى يقوم على مبدئين – الأول مستمد من المنهج السقراطى، والثانى يــرجع إلى آراء الأورفييــن والفيثاغوريين – يمكن أن نحدد أصول المعرفة الإنسانية. وفى هذه المعرفة التذكرية، نجد أن العقل يأتلف مع المعتقدات الدينية، لكى يقدما نوعاً من الفلسفة الصوفية، التى تؤسس العلم، وترسم فى نفس الوقت معالم الطريق لتطهير النفس وخلاصها).(40)

فالــتذكر إذن هو إكتشاف للمعرفة الأولية، وهو توكيد لإستقلال المعرفة عن الموضوع الخــارجى. (ويشــبه أفلاطــون العلم والمعرفة بشعلة تؤججها وتزيد من لهيبها، شعلة أكبر منها وأكثر حيوية. هذه المعرفة ليست شيئاً ينصب من عقل إلى آخر، كما يفعل المدرس مع التلميذ، أو بعبارة أخرى كما يقول أفلاطون "ليست كما نصب النبيذ من القارورة إلى القدح، فعملية التعليم لا

أيضاً – Eduard Zeller – Outlines of The History of Greek philosophy – op. cit. – P. 130.

(38) أنظر أفلاطون – محاورات أفلاطون – أوطيفرون – الدفاع – أقريطون – فيدون عبرها عن الإنجليزية د.زكى نجيب محمود – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – 1966 – تعليق المترجم – ص 104–105.

أيضاً – Hugh H.Benson – op. cit. – P. 86.

See also – A.S.Bogomolov – History of Ancient philosphy – op. cit. – P. 181.

(39) أفلاطون – مينون – فقرة 82 وما بعدها.

(40) د. محمد فتحى عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 28.

راجع – أفلاطون – فيدون – 69 جـ.

تــتم بأن تزود شخصاً أعمى بعين، لكى يشاهد بها المرئيات، ولكنها – على العكس من ذلــك – توجه الكائن الحى إلى الوجهة المناسبة الصحيحة، لكى يتلقى المعارف، وهى أيضاً تمهد الطــريق للشخص العارف، وهو حاصل دائماً على الإستعداد للإتجاه إليه" فكل ما تفعله الإنسانية فى عمــلية المعــرفة، هــو فعــل الإنتباه والتطهر، وهو كصلاة أبدية للنفس، تتمكن خلالها من المشاهدة العيانية للروحيات، التى هى أصول الحقائق).[41]

فكرة الطهر والتطهر من أهم الأفكار الأخلاقية فى محاورة فيدون، ولا شك أن أفلاطون واقع تحت تأثير المؤثرات الأورفية والفيثاغورية كما ذكرنا. (ولكن لا شك أيضاً، أنه أضاف إليها أبعــاداً جديــدة)[42]، تسمح بنسبة هذه الأفكار إليه فى نسبة مؤكدة. وقد أشرنا إلى أن الجسد هو مصــدر الدنس، وهكذا يكون معنى التطهير، كما يحدده لنا نص (67 جـــ – د)، هو فصل النفس عن الجسد، وعزلها عنه، وتجمعها حول مركزها وحياتها وحدها بذاتها مع ذاتها.

وليــس أدل على المكانة العظيمة التى تحتلها الأخلاق فى "فيدون"، من أن أفلاطون فى هــذا الجــزء، يربط بين المعرفة والأخلاق ربطاً وثيقاً. (وقد أشرنا إلى أن التطهير شرط لازم للوصــول إلى الحكمة، بل إن أفلاطون يصرح بهذا التصريح الخطير: " الحقيقة تطهر". وصفة "الطاهر" أو "الخالص"، لا تستخدم هنا فقط فى نطاق الحديث عن الأخلاق، ولكنها تقال كذلك على الموجودات الحقيقية أى المثل، وعلى عالم الحقيقة بأكمله، ولما كان الشبيه وحده هو الذى يعرف الشبيه، فأنى لغير الطاهر أن يصل إلى الطاهر).[43]

فكــرة الطهر والتطهر من أهم الأفكار الأخلاقية عند أفلاطون وهى دلالة على وجود قطيعة معرفية عنده متمثلة فى استنتاج فكرة جديدة.

أنواع المعرفة:-

تعد محاورة ثياتيتوس من أكثر محاورات أفلاطون حيوية وخصوبة وثراء فى الأفكار، وذلــك لأهمية الموضوع الذى تناولته وهو طبيعة العلم، وقد كانت مشكلة المعرفة العلمية مشكلة ملحة فى العصر الذى كتب فيه أفلاطون هذه المحاورة، ومازال لها وزنها حتى اليوم.

---

(41) د. محمد فتحى عبد الله – مرجع سابق – ص 29.

وأيضاً: أفلاطون – فيدون (فى خلود النفس) – مرجع سابق – مقدمة المترجم – ص 27.

(42) أفلاطون – فيدون – 69 د.

(43) نفس المصدر – مقدمة المترجم – ص 44،43.

وأيضاً: - F.M.Cornford – Before And after Socrates – op. cit. – P. 75.

(ومــن أهم ما قد ناقشه أفلاطون فى هذه المحاورة، النظرية الحسية فى المعرفة، التى توجـد بين العلم والإدراك الحسى، وهى نظرية تتفق إلى حد كبير مع فلسفة بروتاجوراس وقوله بالنسبية. كما يناقش أيضاً فلسفة التغير والصيرورة الدائمة، المستمدة من فلسفة هيراقليطس.

وبعد أن يبين أفلاطون استحالة التسليم المطلق بهذه الآراء، يشير إلى ضرورة إفتراض المـثل العقـلية. يقـدم محاولـتين أخريين فى تعريف العلم، الأولى هو قوله بأن العلم هو الظن الصـادق، والـثانية هى قوله أن العلم هو الظن الصادق المؤيد بالبرهان العقلى، ورغم النتيجة السلبية فى هذه المحاورة، إلا أنها تعد فى الواقع نقطة تحول كبيرة فى فلسفة أفلاطون).[44]

استقصـى أفلاطـون أنـواع المعـرفة: فكانت أربعة: (الأول الإحساس، وهو إدراك عـوارض الأجسـام أو أشـباحها فى اليقظة وصورها فى المنام. الثانى الظن، وهو الحكم على المحسوسـات بمـا هى كذلـك. والـثالث الإستدلال، وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة فى المحسوسات. والرابع التعقل، وهو إدراك الماهيات المجردة فى كل مادة.

وهـذه الأنواع مترتبة بعضها فوق بعض، تتأدى النفس من الواحد إلى الذى يليه بحركة ضرورية إلى أن تطمئن عند الأخير).[45]

[1] الإحساس:-

هـو أول مـراحل المعرفة. ويبدأ أفلاطون فى ثياتيتوس بتعريفه للعلم Epistêmé بإنه إحساس aisthésis. ويقول أفلاطون ("أن الهيراقليطيين يدعون أن المعرفة مقصورة عليه، وأنه ظاهـرة قائمـة بذاتها متغيرة أبداً، ليس لها جوهر تقوم به، ولا قوة تصدر عنها، ولكن لو كان الإحساس كل المعرفة كما يقولون، لإقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة، ولم ندرك ماهيات الأشـياء. ولصح قول بروتاجوراس أن الإنسان مقياس الأشياء، وأن ما يظهر لكل فرد فهو عنده عـلى مـا يظهر. فأصبحت جميع الآراء صادقة على السواء، المتناقض منها والمتضاد، وامتنع القـول أن شيئاً هو كذا أو كذا على الإطلاق. ليس فقط فى النظريات، بل فى السياسة والأخلاق والصناعات أيضاً، فيستحيل العلم والعمل، ولكنهما ممكنان، فالقول مردود. وهو مردود كذلك من حيث أنه ينكر الفكر كقوة خاصة، والواقع أن الذاكرة والشعور ينقضان هذه الدعوى.

ومـن حيـث أن الـتذكر هـو دوام الشخص الذى يتذكر، ثم إن فينا قوة تدرك موضوعات الحواس على إختلافها، وتركيبها معاً فى الإدراك الظاهرى، فتعلم أن الأصفر

---

[44] أفلاطون – ثياتيتوس – مرجع سابق – مقدمة المترجم ص 10،9.

[45] أفلاطون – الجمهورية – ك6 (510-511).

حـلو، بينما الحواس لا تدرك كل منها إلا موضوعاً خاصاً، وتفوتها موضوعات سـائر الحواس، وليس يكفى لفهم اللغة مثلاً رؤية ألفاظها أو سماعها، وإنما الإحساس فإن العـالم وحده يتوقع المستقبل بعلمه، ويؤيد المستقبل توقعه، مما يدل على وجود قوة تعلم، وقوانيـن ثابـتة للأشـياء. وهذه القوة تضاهى الإحساسات بعضها ببعض، وتصدر عليها أحكامـاً مغايـرة للحس بالمرة، فتقول عن صوت أولون مثلاً إنه عين نفسه وغير الآخر وإنـه واحـد، وإنهمـا إثنان. جميع هذه العلاقات يحكم بها المركز المركب، والمضاهاة وإدراك العلاقـة فعـلان متمايزان من الإحساس. فليس العلم الإحساس، ولكنه حكم النفس عـلى الإحسـاس، وبهذا الحكـم يمتـاز الإنسـان على الحيـوان الأعجم مع اشتراكهما فى الإحساس).(46)

والنـتيجة الـنهائية تـبين لنا فشل التعريف الأول المستمد من نظرية التوحيد بين العلم والإحسـاس، ومـن نظرية بروتاجوراس التى تقول أن الإنسان الفرد مقياس كل شىء، ونظرية الـتغير الشـامل عند هيراقليطس، (بل سوف يتضح لنا فضلاً على كل شىء، أن مجرد محاولة وضع تعريف للعلم لاغية، بناء على منطق هذه النظريات).(47)

يعتـبر الإحساس بالفعل أول مراحل المعرفة، ولكنه ليس كلها. فالنظر إليه على أنه كل المعرفة، فيه إنكار للعقل من حيث هو ملكة خاصة مستقلة عن الحس قائمة بذاتها.

(فالعقل يتلقى فيضاً من الإحساسات، ثم هو يصوغها أفكاراً وصوراً ومعانى ومدركات، وهنا تكمن حقيقته. ولو كنا لا ندرك إلا الجزئيات المحسوسة، لكانت هذه العمليات مستحيلة ولكان الـتفكير مـتعذراً. ثم إن الحس لا يقدم لنا إلا بعض الصور، فإذا بالعقل يستحضر سائرها كلمح البصـر. فـالعقل هـو الذى يجمع الإحساسات، ويضمها بعضها إلى بعض، ويعارضها بعضها بـبعض، ويدرك العلاقات القائمة بينها، ويصدر عليها أحكاماً مغايرة للحس. فالجمع والمعارضة أو المقارنـة وإدراك العلاقات وإصدار الأحكام، ليست من أفعال الحس، وإنما هى جزء لا يتجزأ من مفهوم للعقل. إن الإحساس إنما ينبه العقل ويقدم له المادة الخام. إنه أداة العقل ولكنه ليس هو العقل، وإذن فليست المعرفة هى الإحساس، وإنما هى حكم العقل على الإحساس).(48)

---

(46) أفلاطون – ثياتيتوس – فقرات 152، (160-165)، (184-186).

أنظر: د. محمد فتحى عبدالله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 29-30.

أيضاً F.M.Cornford – plato's Theory of knowledge – op. cit. – P.P. 29, 36, 109. –

See also – Frederick S.J.Copleston – A History of philosophy – V.I. – op. cit. – P. 149.

(47) أفلاطون – ثياتيتوس – مرجع سابق – مقدمة المترجم ص 17.

(48) د. محمد عبد الرحمن مرحبا – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – مرجع سابق – ص (122-124).

[2] الظـــن:-

تجـــاوزت معطيـــات الحواس بوظائف المقارنة والتجريد والإستدلال العقلى، التى يقوم بتنسيقها وإرتباطها العقل. تنتهى هذه العملية الإستدلالية إلى حدوث ما يسميه أفلاطون بالحكم أو حـــدوث رأى أو ظـــن Doxa – Opinion، وقد سبق أن أفادت هذه الكلمة عند أفلاطون معنى الظن، الذى يقابل العلم اليقينى épistémé.[49]، (ولكن الحكم أو الظن قد يكون خاطئاً أو صادقاً. ولذا فإن سقراط يشترط لكى يكون الحكم علماً أن يكون صادقاً).[50]

تفسر كلمة يظن أو يحكم Doxagin عند أفلاطون، بأنها تعنى الوصول إلى رأى معين نتيجة الشواهد المحسوسة، (وهو ما يحدث عادة فى عقول القضاة بعد سماعهم للخطابة القضائية، ولذلـــك فهـــو ظن أو رأى ينتهى إلى حكم صامت داخلى على حد تفسير الأستاذ أوجست دييز، ويقول تيلور الفيلسوف الإنجليزى الشهير بدراساته عن أفلاطون، فى ترجمته لهذه اللفظة اليونانية أنهـــا ظن Belief أو حكم Judgment، وأنها فى المحاورات السابقة كانت أقرب إلى أن تكون ظـــناً، لأن فى الظـــن إحـــتمال الصواب والخطأ، أما فى ثياتيتوس – كما فى أغلب المحاورات المـــتأخرة – فتـــتخذ الكـــلمة معـــنى الحكم Judgment. بغير أن يتضمن معناها أية إشارة تفيد التردد).[51]

وكمـــا لا يصـــلح الحـــس وســـيلة للمعرفة الحقيقية، فكذلك الظن أو الرأى، وذلك لأن موضـــوعه المحسوسات المتغيرة لا الحقائق الثابتة. فهو وإن كان أرقى من الحس، إلا أنه يظل معـــرفة ناقصـــة غيـــر معلـــلة. فهو يحكم على الأشياء لا كما هى فى ذاتها، بل بحسب ما تبدو للشـــخص الذى يحكم عليها. (إن المعرفة الحقيقية هى المعرفة المعللة، أى معرفة الأمور بعللها وأســـبابها. ولهـــذا كان الظن غير ثابت، بل هو يتغير بتغير موضوعه فى عوارضه وعلاقاته، وبـــتغير ظـــروف الشخص وأحواله. وعليه أن الظن قد يكون صادقاً، وقد يكون كاذباً، بخلاف المعـــرفة المعلـــلة (أو العـــلم)، فـــهى معرفة صادقة ضرورية؛ لأنها قائمة على البرهان، ولأن موضوعها الحقيقة الكلية والماهية الثابتة).[52]

أيضاً – Samuel Enoch Strumf – Socrates to Sartre – op. cit. – P. 49.
See also – Frederick S.J. Copleston – A History of philosophy – V.I. – op. cit. – P. 150.

(49) أنظر بهذا الصدد الباب السادس من محاورة الجمهورية.

(50) *See* – Frederick S.J. Copleston – V.I. – op. cit. – P. 147.

(51) أفلاطون – ثياتيتوس – مرجع سابق – مقدمة المترجم ص 19،18.

(52) د. محمد عبد الرحمن مرحبا – مرجع سابق – ص 124.

أيضاً – A.S.Bogomolov – History Ancient philosophy – op. cit. – P. 182.
See also – Frederick S.J. Copleston – V.I. – op. cit. – P.P. 146-147.

يــرى أفلاطــون أن الحكــم يختــلف بإخــتلاف موضوعه، فإذا كان الموضوع المحسوســات المــتغيرة مــن حيث هى كذلك، كان الحكم (ظناً) أى معرفة غير مربوطة بالعــلة، فــلا يعلم للغير، لأن التعليم تبيان الأمور بعللها، ولا يبقى ثابتاً، بل يتغير بتغير موضــوعه فى عوارضــه وعلاقاتــه: (أنظر إلى الطب والحرب والفنون الجميلة والآلية والسياسة العملية والعلوم الطبيعية، تجدها جميعاً متغيرة نسبية لتعلقها بالمادة، لا تتناولها المعرفة إلا فى حالات وظروف مختلفة. فليس الظن العلم الذى تتوق إليه النفس، لأنه كما ذكــرنا قد يكون صادقاً، وقد يكون كاذباً، والعلم صادق بالضرورة، والظن الصادق نفسه متمايز من العلم لتمايز موضوعهما، فإن موضوع الظن الوجود المتغير، وموضوع العلم الماهية الدائمة، ثم إن العلم قائم على البرهان، والظن تخمين، والظن الصادق نفحة إلهية أو إلهام لا اكتساب عقلى، والظن بالإجمال قلق فى النفس يدفعها إلى طلب العلم).(53)

[3] الإستدلال:-

يــرى أفلاطون أن النفس ترقى درجة أخرى بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى. فإن هذه العلوم، ولو أنها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها، إلا أن لها موضوعات متمايزة عن المحسوسات، ولهــا مــناهج خاصة، فليس الحساب عد الجزئيات، ولكنه العلم الذى يفحص عن الأعداد أنفسها. وليست الهندسة مسح الأرض، ولكنها النظر فى الأشكال أنفسها.

(فهذه العلوم تضع أمام الفكر صوراً كلية، ونسباً وقوانين تتكرر فى الجزئيات، لذا يستخدم الفكر الصور المحسوسة فى هذه الدرجة من المعرفة، لكن لا كموضوع بل كواسطة لتنبيه المعانى الكلية المقابلة لهــا، والتى هى موضوعه، ثم يستغني عن كل صورة حسية، ويتأمل المعانى خالصة، وهو يستغنى عن الــتجربة كذلــك فى استدلاله، ويستخدم المنهج الفرضى الذى يضع المقدمات وضعاً، ويستخرج النتائج) ولكن يلاحظ على هذا المنهج أمران: الأول أنه قد يبين كذب فرض ما، ولا يبين صدق الفرض الذى يقف عــنده، إذ قد تخرج نتائج صادقة من مقدمات كاذبة، والثانى أنه يرغم العقل على قبول النتيجة، ولا يقنعه لأنه يأخذ المسائل من خلف ما لا يستعمل إلا حيث يتعذر النظر المستقيم).(54)

- Gwynneth Matthews – plato's Epistemology and related logical problems – Selections From philosophers – Faber & Faber – London – 1972 – P.P. (14-15), 16.

(53) أفلاطون – مينون – 98، 97 – وثياتيتوس 187 وما بعدها والجمهورية ك5 – وطيماوس 51.

راجع: د. محمد فتحى عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 31، 30.

أيضاً R.C.Cross – A.D.Woolzley – plato's Republic – op. cit. – P. 187.

See also - Hugh H. Benson –Essays on The philosophy of Socrates – op. cit. – P.P. 102-104.

(54) أفلاطون – الجمهورية – ك7 – 521 (جـ) – 532 (ب).

ويلاحظ على هذهالعلوم أنها لا تكفى أنفسها، لأنها تضع مبادئها وضعاً، ولا تبرهن عليها بإستخراجها من مـبادئ عـليا، (ويمتـنع أن يقوم علم كامل، حيث لا توجد مبادئ يقينية، فالرياضيات معرفة وسطى بين غمـوض الظن ووضوح العلم، وهى أرقى من الظن، لأنها كلية تستخدم فى الفنون والصناعات والعلوم، وتعلمها ضرورى لكل إنسان، وهى أدنى من العلم لأنها إستدلالية).[55]

ويصـبح الإستدلال هكذا أرقى من الظن، وأقل من العلم (أو التعقل)، فهو أرقى من الظن لأن موضـوعه غيـر حسـى، وهو أقل من العلم، لأنه يستعين بالمحسوسات للوصول إلى موضوعه، (وذلك كالأشـكال الهندسية والنظريات الرياضية، فكلها معقولات غير حسية، وإن كانت تأخذ من الحس بطرف. فالفكر فيها يستخدم الصور المحسوسة لتنبيه الصور المعقولة، ثم لا يلبث أن يستغنى عن كل صورة حسية ليستبقى المعانى الكلية ويتأملها).[56]

4- التعقل

يرى أفلاطون أن التجربة الحسية والعلوم الرياضية تستحث الفكر على إطراد سيره. وذلك بأن يحكـم عـليها بأمور ليست لها بالذات وغير متعلقة بمادة أصلاً، (كأن يرى الشىء الواحد كبيراً بالإضافة إلى آخـر، صـغيراً بالإضـافة إلى ثـالث، مما يدل على أنه في نفسة ليس كبيراً أو صغيراً، وأن الكبر والصـغر معنيان مفارقان له، فطبقهما عليه وكأنه يرى الشىء الواحد شبيهاً بآخر، أو مضاداً، أو مبايناً، مساوياً أو غير مساو، جميلاً خيراً عادلاً، إلى غير ذلك من الصفات المفارقة للأجسام، والمتعلقة من غير معاونـة الحـواس، فيتسـاءل عـن الكبر والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوى والجمال والخير والعدالـة ومـا إليهـا، كيـف حصل عليها وهى ليست محسوسة، وهى ضرورية لتركيب الأحكام على المحسوسات: فيلوح له أنها موجودة فى العقل قبل الإدراك الحسى).[57]

الـتعقل (أو العـلم) هو أسمى درجات المعرفة وأرقاها جميعاً. فموضوعه التصورات الفلسفية المجردة أو المثل العقلية، كالعدالة والجمال والخير. (فهو يطلب العلم الكامل والمعانى

---

[55] د. محمد فتحى عبد الله – مرجع سابق – ص 32،31.

أيضاً – Frederick S.J.Copleston – A History of philosophy – V.I. – op. cit. - . 148.

See also – F.M.Cornford – Before And After Socrates – op. cit. – P. 74.

- F.M.Cornford – The Republic of plato – first Edition – Oxford at the clarendon press – London – 1941 – P. 218.

- F.M. Cornford – plato's Theory of knowledge – op. cit. – P. 142

- Samuel Enoch Stumpf – Socrates to Sartre – op. cit. – P. 51.

[56] د. محمد عبد الرحمن مرحبا – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – مرجع سابق – ص 124.

[57] أفلاطون – الجمهورية – ك7 – 521 (جـ) – 532 (ب).

أيضاً – فيدون 65 – 66 ، 74 – 75.

أنظر: د. محمد فتحى عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 33،32.

الكـلية والماهيـات الثابـتة، والصور المفارقة، والحقيقة العليا، حقيقة الحقائق، دون الإستعانة بـالحواس والـرجوع إليهـا. هذا هو العلم الكلى والعلم الأعلى الذى إنما يطلب لذاته، وكل ما عداه فإنما يطلب له. وهو إنما يدرك بالعقل والمجاهدة الفكرية، والدأب على حياة التأمل والنظر. فهو الغاية القصوى والمطلب الأسمى).[58]

توجـد مفـاهيم وتصورات فلسفية جديدة عند أفلاطون وهذه دلالة واضحة على وجود قطيعة معرفية عنده بالنسبة لمن سبقوه.

وهكـذا يتدرج الفكر من الإحساس إلى الظن إلى العلم الإستدلالى إلى التعقل المحض، (مدفوعاً بقوة باطنة، وجدل صاعد لأنه فى الحقيقة يطلب العلم الكامل الذى يكفى نفسه هو، ويصلح أساساً لغيره).[59] إن هـذا الجدل الصاعد هو دلالة على وجود قطيعة معرفية عند أفلاطون متمثلة فى وجود منهج جديد وهو الجدل الصاعد.

لقـد توصـل أفلاطـون من كل ذلك، إلى أن ما توفر فيه الثبات المطلق والكمال هو موضوع المعرفة بالمعنى الدقيق، وإذن فموضوع المعرفة هو عالم المثل ويدرك بالعقل، (ولذلك يكون أفلاطون هو أول مـن نادى بما يسمى "النظرية العقلانية فى المعرفة Rationalism" ، وهى أن ما يمكن معرفته حقاً هو الحقائق الضرورية ضرورة منطقية، ونصل إليها ببراهين قبلية. كما توصل أفلاطون إلى التمييز بين المعرفة والظن، أو بين المعرفة والإعتقاد لأن السمة الرئيسية للمعرفة هى الصدق المطلق، أما الإعتقاد أو الحكـم أو الظـن فقد يصدق أو يكذب، فقد أعرف قضية دون أن أعتقد بها كما قد اعتقد بقضية، لكنى لا أستطيع إقامة البرهان عليها).[60]

الجدل كمنهج لتحصيل المعرفة

بـدأ أفلاطـون بوضع نظريته الجديدة فى المعرفة معتمداً منهجياً – إلى حد ما – على طريقته الخاصة فى الجدل، (ولم يكن إيثاره للحوار عبثاً، أو إرضاء لنزوعه إلى القصص التمثيلى، ولكن معاصر السوفسـطائيين وتـلميذ سـقراط تأثر بالجدل، واعتقد مع أستاذه أن الحوار بمرحلتين هو الطريق الوحيد للبحث فى الفلسفة، فاصطنع الجدل، بل تحدى السوفسطائيين فنقل

---

(58) د. محمد عبد الرحمن مرحبا – مرجع سابق – ص 124،125.

(59) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 72.

(60) د. محمـود زيدان – نظرية المعرفة عند مفكرين الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين – دار النهضة العربية – ط 1 – بيروت – 1989 – ص 21. أيضاً

- R.C.Cross – A.D.Woolzley – plato's Republic – op. cit. – P. 172.
See also – F.M.Cornford – plato's Theory of knowledge – op. cit. - P. 29.
- Gregory Vlastos – The philosophy of Socrates – (A Collection of Critical Essays) – op. cit. – P. 332.
- W.K.C.Guthrie – A History of Greek philosophy – V.I. – op. cit. – P. 11.
- F.M.Cornford – Before And After Socrates – op. cit. – P. 74.

الـــلفظ مـــن معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخلصة التى تولد العلم، وهى مناقشـــة بين اثنين أو أكثر أو مناقشة النفس لنفسها. بل ذهب إلى أبعد من هذا، فأطلق اللفظ على العـــلم الأعلى الذى ليس بعده مناقشة، وحد الجدل بأنه المنهج الذى به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول، دون أن يستخدم شيئاً حسياً، بل بالإنتقال من معان بواسطة معان).(61)

نظـــرية أفلاطون الجديدة فى المعرفة هى دلالة على وجود قطيعة معرفية عنده بالنسبة لمـــن ســـبقوه. أيضـــاً طريقته الخاصة فى الجدل هى منهج جديد ودلالة أخرى على وجود هذه القطيعة المعرفية. كما أنه نقل اللفظ من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخلصة التى تولـــد العـــلم، وهى دلالـــة جديدة على وجود قطيعة معرفية عنده متمثلة فى إختلاف اللغة عنده وتطورها لكى تناسب طريقته فى الجدل.

(إن العلم الكلى بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة، يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية، ثم ينزل إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها إلى المحسوسات يفسرها، فالجدل منهج وعلم، يجتاز جميع مراتبالوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس).(62)

(ومـــن حيـــث هو علم، فهو يقابل ما نسميه الآن بنظرية المعرفة، بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيقا).(63)

(الديالكـــتيك Dialectic هـــو فى المحل الأول، كما يتضح من الإسم ذاته، فن توجيه النقاش، وهو بعد ذلك فن تنمية المعرفة العلمية بوسيلة السؤال والجواب).(64)

(وهـــو أخيـــراً فـــن الإحاطـــة عن طريق المفاهيم بما هو موجود).(65) وهكذا يصبح الديالكتيك على يد أفلاطون نظرية فى العلم. ووسيلة لمعرفة الحقيقة الحقة للأشياء).(66)

مراتب المعرفة وطرق تحصيلها:-

---

(61) أنظر: أفلاطون – الجمهورية – ك6 – 511 ب.

(62) نفس المصدر – ك7 – 533 جـ.

(63) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 69.

(64) أفلاطون – الجمهورية – ك7 – 534 هـ.

أيضاً – Eduard Zeller – Outlines of The History of Greek philosophy – op. cit. – P. 129.

(65) أفلاطون – فايدروس – 265 د.

أيضاً – Eduard Zeller – op. cit. – P. 129.

(66) *See* – I bid – P. 129.

يرى أفلاطون أن للجدل طريقين، طريق صاعد يهدف "... من خلال الكثرة المحسوسة إلى الوحدة المعقولة التى تشملها وتفسرها، أو يصعد من المعقولات المتعددة إلى أعلاها مرتبة، ومبدأها جميعاً، (أى ينتقل من تعميم إلى آخر حتى يصل إلى الجنس الأعم الذى يشملها جميعاً. وهذه الحركة هى المسماة بطريق الصعود، بمعنى أدق بالتأليف Synopsis).(67)

ويضرب أفلاطون مثالاً يفسر هذا الجدل الصاعد، (عندما يتناول البحث فى الجمال فى محاورة المأدبة. إذ يصعد الفيلسوف من إدراكه للجمال الجزئى المحسوس إلى الجمال الأعم الذى يكون العنصر المشترك فى محل المحسوسات الجميلة، ثم إلى الجنس الأعم الذى يشمل بالإضافة إلى جمال المحسوسات المعنويات من نسب هندسية، أو معان خلقية حتى يصل فى النهاية إلى الجمال فى ذاته، أو المبدأ المشترك فى كل ما يمكن أن نصفه بأنه جميل).(68)

أما الطريق الآخر للديالكتيك فهو الطريق الهابط. (لأن الفيلسوف بعد أن يدرك الوجود الأعم أو أعلى الأجناس، يهبط إلى الأنواع التى تندرج تحته، وله أن يسير فى هذا الهبوط على منهج التحليل، أو بإستخدام القسمة الثنائية).(69)

استخدم أفلاطون فى الطريق الصاعد منهج الإستقراء، وهو إنتقال الذهن من الجزئيات إلى الكلى الذى يشملها. (ففيه يلاحظ الإنسان كل الجزئيات، ثم يرتفع من هذه الجزئيات إلى الصفات الجوهرية التى تربط هذه الجزئيات بعضها ببعض، أى إلى الماهية العامة إلى الصفات الجوهرية التى تربط هذه الجزئيات بعضها ببعض، أى إلى الماهية العامة أو النوع، ثم يرتفع من الأنواع شيئاً فشيئاً، حتى يصل إلى ما هو مشترك بين عدة أنواع وهو الجنس، ثم يرتفع من الأجناس، وهى ماهيات أعم من الأنواع، إلى ما هو مشترك بينها أيضاً).(70) أما هذا المنهج الجديد الذى حاول به أفلاطون أن يحيط العقل بكل الأشياء فى موضوعها، (والذى استخدمه لأول مرة فى محاورة "السوفسطائى"، الذى استخدم فيها ولأول مرة، شكل الحوار الجديد، هذا المنهج هو منهج القسمة Diaeresis، أو تحليل المفاهيم).(71)

هذا المنهج الجديد هو دلالة على وجود قطيعة معرفية عند أفلاطون بالنسبة لمن سبقوه.

---

(67) أفلاطون – الجمهورية – ك7 – 537 جـ – ومينون 146 هـ.

(68) د. محمد فتحى عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 34،35. أيضاً
- A.S.Bogomolov – History of Ancient philosophy – op. cit. – P. 181.

(69) أفلاطون – فايدروس (260-266) – فيليبوس 346.
أيضاً – أفلاطون – الجمهورية – ك7 – 533 جـ.

(70) د. محمد عبد الرحمن مرحبا – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – مرجع سابق – ص 125.

(71) *See* – Eduard Zeller – outlines ofThe History of Greek philosophy – op. cit. – P. 132.
See also – R.M.Hare – Founders of Thought – plato – Oxford university press – New York – 1991 – P. 77.
- Gwynneth Matthews – Plato's Epistemology – op. cit. – P. 39.

ومع هذا المنهج الجدلى الجديد فى التحليل والتركيب، والذى ينتهى فى آخر الأمر، إلى الجمع بين محمولات المادة فى مفهوم واضح هو الموضوع. (مع هذا المنهج الجدلى الكبيرتأخذ نظرية المثل طابعاً منطقياً ومعرفياً أكثر وأكثر).(72)

ويطبق أفلاطون هذه النظرية على مشكلة الإدراك الحسى، التى لم تظهر بوضوح حينما كان أفلاطون مهتماً بمعالجة الموضوعات الأخلاقية. (ومع هذا الشكل الذى أصبحت عليه نظرية المـــثل، والـــذى يقـــول بأن أى موضوع لا يمكن إدراكه علمياً إلا بالفكر، وبالفكر وحده، أصبح أفلاطون مؤسس العلم).(73)

لقد أدخل أفلاطون تعديلاً جديداً على المنهج الجدلى، فى آخِر مرحلة من مراحل تطور الفلســـفة الأفلاطونية. (ويتمثل هذا التعديل فى إنتقال أفلاطون من المرحلة التى كانت التصورات الســـقراطية مسيطرة فيها عليه، إلى مرحلة أصبح يؤكد فيها على الثنائية الميتافيزيقية بين عالمى الحـــس والعقل. كما أن هذا الإنتقال حدث تحت تأثير حاسم من المذهب الفيثاغورى، حيث أراد أفلاطـــون أن يجمع بين الفكرة الرئيسية عند الفيثاغوريين، ألا وهى أن العدد هو جوهر الأشياء وبين نظريته هو فى المثل).(74)

ممـــا ســـبق يتضـــح أن منهج أفلاطون الجدلى، يتخذ صوراً متعددة، كالجدل الصاعد والهـــابط، والقسمة الثنائية، والمنهج الفرضى، والتقابل بين الوحدة والكثرة، فكل هذه إذن صور منهجية تدخل فى سياق المنهج الأفلاطونى.

كـــل ذلـــك يؤكـــد على وجود قطيعة معرفية عند أفلاطون متمثلة فى الصور المنهجية الجديدة عند أفلاطون.

ويقول أفلاطون: هنا توجد أربع طرق، تستطيع بواسطتها الحصول على علم بموجودما ، الأول هـــو الذى تتم فيه معرفة الشيء عن طريق اسمه، وأما الثانى فهو التعريف، والثالث هو الصـــورة المحسوسة، والرابع هو العلم. (ولنضرب لذلك مثلاً، فالدائرة هى أولاً لفظ الدائرة الذى أنطق به، وهذه هي الطريقة الأولى فى معرفة الشيء، وأما الطريقة الثانية فهى التعريف المؤلف من أسماء وأفعال، كقولنا أن الدائرة هى التى تتساوى فيها المستقيمات الواصلة من محيط الدائرة إلى مركزها، وهذا هو تعريف لهذا الشيء الذى يشير اسمه إلى أنه مستدير وله محيط، وأنه

(72) *See* – Eduard Zeller – Outlines of The History of Greek philosophy – op. cit. – P. 132.

(73) I bid – P. 133.

(74) *See* – Charles M.Bakewell – Source Book In Ancient philosophy – op. cit. – P. 149.

دائرى. أما الطريقة الثالثة فتتعلق بالدائرة المرسومة المحسوسة، والتى لا تلبث أن تمحى وتدور حول نفسها ثم تتلاشى، ولكن الدائرة فى ذاتها، التى تنسب إليها كل هذه الموضوعات، لا تنبئ عن شــىء شــبيه بما قلنا، وفى المرتبة الرابعة نجد العلم، والعقل، والظن الصحيح وإذن فلدينا أربع طــرق للمعرفة. أليست هذه كافية لكى تدرك الموضوع. ويجيب أفلاطون بالنفى، ذلك لأنه لابد للفيلســوف المتجه إلى المعرفة، من أن تتوافر لديه صفات معينة، منها ما هو عقلى، منها ما هو أخلاقى فلابد من أن يكون مفطوراً على التعلم بسهولة، وأن يكون حاصلاً على ذاكرة قوية).[75] (وأن يكــون له ميــل طبيعى إلى كل ما هو عادل وجميل).[76] (وأن يكون بينه وبين الموضوع تجاوب أو تعاطف).[77]

ولكــن مــا معنى هذا التعاطف أو التجاوب مع الموضوع؟ يمكن أن نفسر هذا أخلاقياً بــالميل الــنظرى نحــو الفضــيلة، (وهذا يعنى عند أفلاطون، أن يبحث عن الفضيلة فى سائر موضوعات الفلسفة، سواء كانت رياضية، أو طبيعية، أو إلهية. بل إنه يعطينا مثالاً عن التجاوب بين النفس والأشياء الفاضلة والجميلة. وبين لنا أن ثمة تجاوباً أو ميلاً بين النفس وموضوعها أيا كان، كما كنا نلاحظ فى ميلنا إلى الفاضل والجميل).[78]

ولكــن على الرغم من أن الطرق الأربع لا تعطينا سوى انعكاسات غامضة عن الموضــوع، فإنــه لا يمكن لمن لايتدرج فى هذه المراتب ويحصل على معرفة بها – أن يحصل على الإلمام الكامل بالموضوع، وهو ما تسير إليه المرتبة الخامسة للمعرفة. وإن ممارســة هــذه المراتب والدرجات، والصعود والنزول فيما بينها، هو الذى يخلق العلم، (ولكــن هذا العلم الذى يوجد فى المرتبة الرابعة، ويشمل العقل والظن الصحيح، ليس هو العــلم الكــامل الــذى نحصل عليه فى المرتبة الخامسة، وأفلاطون يقصر لفظ العلم فى الجمهوريــة فى الكــتاب السابع على الجدل وحده، فمن الممكن إذن الوصول إلى معرفة كامــلة عــن الموضوع. ولكن كيف يتم ذلك. وكيف تنجح هذه العوامل الأربعة للمعرفة؟ ومــا هى شــروط نجاحهــا؟ يذهب أفلاطون إلى أنه حينما يحتدم النقاش بين متجادلين، تحدثهما

---

[75]Plato – Protagoras – 433A.

أنظر: د. محمد فتحى عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 35.

[76]Plato – op. cit. – 344A.

[77] I bid – 422D.

[78] د. محمد فتحى عبد الله – مرجع سابق – ص 36.

الرغبة الصادقة فى متابعة الجدل، بروح لا تشوبها الأثرة والغيرة، فيقابلون هذه العوامل الأربعـــة لـــلمعرفـــة وهى الـــتغـــير اللفظـــى "التعريفـــات" الإدراكات البصرية على مختلف أنواعها).[79]

(فإنه يحدث أن ينبثق بصدد موضوع الجدل – نور الحكمة والعقل فى شدة، يمكن للقوى الإنسانية إحتمالها).[80] (وليس العقل هنا كعامل خاص هو العقل، الذى أشار إليه أفلاطون كعامل رابـــع، بل لقد أصبح هنا مرتبطاً بالحكمة، ولقد وصفه أفلاطون بأنه كالوحى الذى يتوج المناقشة الجدلية. وهو فى حقيقة الأمر وحى وثورة مفاجئة ورؤيا، تكاد تتحملها النفسي فى صعوبة. وإذن فالماهيـــة، أى الموضـــوع الكـــامل، يستعصى إدراكه على الفكر النظرى الجدلى، حيث يتعاقب الســـؤال والجـــواب، ويتم إدراكه عن طريق جدل اسمى يعلو على المُناقشات النظرية، وهو ذلك الـــنور الـــذى يتدخل فيوقف المناقشة ويتجاوزها، وهذا الجدل يتطلب أن تسبقه العوامل الأربعة للمعرفة. ولكنه ليس واحداً منها. فالنفس إذن، عن طريق الجدل الكامل، تدرك الموضوع فى رؤيا مباشـــرة، دون أن تقـــف عـــند الصور الناقصة التى تقدمها العوامل الأربعة للمَعرفة التى تسبق الجدل. ولا يتم للنفس هذا الإدراك إلا لأنها شبيهه فى طبيعتها بالموضوع).[81]

تبرير الخطأ:-

كيـــف يمكـــن الحكم الكاذب أو الخطأ؟ يقول أفلاطون إن الحكم الكاذب يعبر عما ليس موجـــوداً، واللاموجود غير موجود، فلا يمكن أن يكون موضوع فكر أو إحساس أو قول. كيف يمكن أن تتصور النفس (بالمحمول) غير ما تتصور (بالموضوع) فلا تعلم ما تعلم، أو تعلم ما لا تعلم؟ وقد شغلت هذه المسألة أفلاطون فعالجها فى (ثياتيتوس).

فهـــل يكـــون الحكم الخاطئ هو الخلط بين شيء نعرفه وشيء لا نعرفه؟ أو الخلط بين شيء لا نعرفه وشيء نعرفه؟ (ولكن من الناحية الموضوعية نحن لا نستطيع أن نخلط بين ما هو موجـــود ومـــا هو غير موجود. لأن التفكير فى ما ليس موجوداً، لن يكون تفكيراً على الإطلاق، ومن جهة أخرى لا نستطيع أن نخلط بين ما هو موجود وما هو غير موجود، لأن تساوى وجود الموضـــوعين فى الـــوعى لا يؤدى إلى الخلط بينهما، لذلك يلجأ أفلاطون إلى تفسير سيكولوجى للحكم الخاطئ، فيرى أن مصدر الخطأ فى الحكم يرجع إلى الذاكرة، التى تشبه لوحة من الشمع

---

[79] نفس المرجع – ص 37.

[80] أفلاطون – الجمهورية – ك7- فقرة 518 جـــ.

[81] د. محمد فتحى عبد الله – نفس المرجع – ص 38،37.

تنطبع عليها المدركات، وبمرور الزمن تتحول هذه المدركات إلى آثار مبهمة، فإذا أراد الإنسان أن يطابق بين إنطباع جديد والإنطباع السابق وجوده فى الذاكرة فقد يخطئ، غير أن الخطأ يقتصر على عدم المطابقة بين الإدراك الحسى والذاكرة. بل يمكن أن يقع فى مجال التفكير المجرد. مثلاً عندما يخطئ فى عمليات الجمع كأن نقول: أن 5+7=13، لكن يمكن تفسير وقوع هذا الخطأ، بأن نشبه الذاكرة بقفص نحتفظ فيه بعدد من الطيور، فنحن نقتنى هذه الطيور طالما ظلت فى هذا القفص، لكن يمكن لنا إذا شئنا أن نمسك بأى منها فنجعله فى قبضة يدنا. فالطيور التى تتطاير فى القفص ترمز للعلوم فى ذاكرتنا، والطائر فى قبضتنا رمز للعلم لحظة تفكيرنا فيه. وقد نخطئ العلم المقصود بعلم آخر، إذا ما أطبقنا بيدنا على طائر غير الطائر المقصود.

ويعتمد هذا التشبيه عند أفلاطون على التفرقة بين معنى الإقتناء، فقد يقتنى الإنسان ثوباً ولا يلبسه، وبين الإمتلاك الفعلى الذى يعنى أن يستعمل الإنسان ما يمتلكه. ولكن يبدو أن نتائج هذا التفسير لا تكون مقنعة، لأننا نفسر الخطأ هنا بواسطة العلم).[82]

(وينتهى الحوار المثار فى ثياتيتوس من غير حل. ولا يحل الإشكال إلا فى (السوفسطائى)، فيهتدى أفلاطون إلى أن اللاوجود قد يعنى ما هو نقيض الوجود، وما هو لا وجود ما، أى ما هو لا وجود أصلاً، وما هو لا وجود من وجه. وأن اللاوجود فى الحكم هو من النوع الثانى. فحينما نتحدث عن اللاكبير نقصد الصغير أو المساوى، أى نقصد وجوداً هو غير الكبير. فالخطأ هو تفصيل أو تركيب، حيث لا ينبغى بين أطراف وجودية. وفى الخطأ يقع الفكر على وجود هو غير الوجود المقصود ويعلم نوعاً من العلم – وقد كان لهذا التمييز بين معنى اللاوجود شأن كبير، فإنه مهد السبيل لقول أرسطو أن الوجود يطلق على أنحاء عدة).[83]

نظرية المثل ودورها فى المعرفة:-

لم يكن المفهوم عند سقراط سوى مجرد قاعدة للفكر. ولكن ما كان بالنسبة لسقراط مجرد تنظيم الفكر، يحوله أفلاطون الآن إلى جوهر ميتافيزيقى. ونظريته فى المثل هى نظرية موضوعية المفاهيم. وجوهر فلسفة أفلاطون يقوم فى أن المفهوم ليس مجرد فكرة فى العقل، بل هو شىء له حقيقته الخاصة به.

---

(82) أفلاطون – ثياتيتوس أو عن العلم – مرجع سابق – تعليق المترجم – ص 19،20.

أيضاً – د. أميرة حلمى مطر – محاورات ونصوص لأفلاطون (فايدروس – ثياتيتوس) – مرجع سابق – تعليق المترجم – ص 260،261.

(83) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 77،78.

(هذا الرأى القائم على أن الحقيقة تعنى مطابقة أفكار الإنسان مع حقائق الوجود، يؤدى إلى القــول بــأن الحقيقة تعنى أن الفكرة فى عقلى هى نسخة من شىء خارج عقلى. والخطأ أو الــزيف قــائم فى أن تكون لدينا فكرة ليست صورة لأى شىء يوجد حقاً. والمعرفة بالطبع تعنى معرفة الحقيقة. وعندما أقول أن فكرة ما فى عقلى هى معرفة، فلابد أن أقصد أن هذه الفكرة هى نسخة من شىء يوجد.

وقد رأينا من قبل أن المعرفة هى معرفة المفاهيم. وإذا كان المفهوم معرفة حقيقية فإنه لا يكون حقيقياً إلا بفضل أنه يتطابق مع حقيقة موضوعية، لهذا يجب أن تكون هناك أفكار عامة أو مفاهيم خارج عقلى).[84]

إذا ســألنا مــثلاً ما هو الجمال؟ فإننا لا نقصد هنا بالجمال أشياء عديدة بل شيئاً واحداً. (ودليــل هذا أننا لا نستخدم سوى كلمة واحدة لتسميته. وما نريد أن نعرفه هو ماهية هذا الجمال الواحد المتميز عن كل الأشياء الجميلة).[85]

ومــا يقــال عــن الجمال قد يقال بالمثل عن العدالة أو الخير أو البياض. (فهناك أفعال عديــدة عادلة، ولكن لا توجد سوى عدالة واحدة. وهذه العدالة يجب أن تكون شيئاً حقيقياً متميزاً عن كل الأفعال العادلة الجزئية).[86]

إن الجمــال والعدالــة والخير والبياض بصفة عامة كلها مفاهيم. وتتكون فكرة الجمال بــإدراج مــا هو مشترك من الأشياء الجميلة، واستبعاد النقاط التى تختلف عن الجمال. وهذا هو بالضــبط ما نعينه بالمفهوم. (لهذا تقوم نظرية أفلاطون على أن المفاهيم هى حقائق موضوعية،

---

(84) ولتر ستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 125.
أيضاً – John Lewis – History of philosophy – op. cit. – P. 45.
See also – H.D.Lee – plato the Republic – penguinclassics – Hazell watson & Viney LTD. – England –Margaret E.J. Taylor – Greek Philosophy An Jntrodu Ction- op.cit.-P.p 89-90.
(85) Frederick S.J. - Copleston - A History of philosophy - V.I. - op. cit. - P. 164.
See also - F.M. Cornford - plato and parmenides - Routledge & kegan paul LTD - London - 1939 - P.P. 76-77.
- Gregory vlastos - The philosophy of Socrates - op. cit. - P. 329.
- A.S.Bogomolov - History of Ancient philosophy - op. cit. - P. 178.
(86) H.D.P.Lee - op. cit. - P. 235.
See also - Wallace I. Matson - A New History of philosophy - op. cit. - P. 92.
- John Lewis - History of philosophy - op. cit - P. 92.
- F.M.Cornford - Before And After Socrates - op. cit. - P. 61.
- Margaret E.J. Taylor - op. cit. - P. 89.

وهــو يطــلق على هذه المفاهيم الموضوعية المصطلح الفنى المثل، وهذا هو جوابه على السؤال الفلسفى الرئيسى ألا وهو: ما هى – وسط كل المظاهر والحقائق الخاصة بالأشياء – تلك الحقيقة المطلقة والقصوى، والتى بها يمكن تفسير كل الأشياء الأخرى هل هى المثل؟).(87)

وبهذا فليس الجزئى والخاص فى كل شئ مفرد هو الذى يكون دائماً جوهرياً. إنما الدائم الجوهــرى هــو مــا يحوزه الشيء مشتركاً فيه مع الأشياء الأخرى التى من نوعه. هذه السمة المشــتركة، والتى نسميها منذ أرسطو المفهوم، هى التى أطلق عليها أفلاطون اسم المثال، يقول: "نحن نعتبر أن هناك مثالاً موجوداً حين نطلق نفس الاسم على أشياء كثيرة منفصلة".(88)

من خصائص المثل أنها جواهر. فالجوهر مستقل عن الصفات. والصفات تستمد حقيقتها من الجوهر، لكن الجوهر له حقيقته في ذاته.

(فالجوهــر يعنى عند الفيلسوف، ذلك الذى وجوده الكلى فى ذاته، والذى حقيقته لا تنبع مــن أى شــيء عــداه، والذى يكون هو مصدر حقيقته. إنه علة ذاته وبذاته، إنه أساس الأشياء الأخرى، لكنه هو نفسه ليس له أساس عداه).(89)

أيضــاً المــثل كلية. إن المثال ليس أى شيء جزئى. ولهذا فإن المثل تسمى فى الفكر الحديــث بإســم الكليات، (وأيضاً المثل ليست أشياء بل أفكار. إن مفاهيمنا هى فى الحقيقة نسخ للمــثل، إنها ليست مثلاً ذاتية، أى مثلاً فى عقل جزئى وموجود. إنها مثل موضوعية، إنها أفكار لها حقيقتها من ذاتها، وبإستقلال عن أى عقل).(90)

وإن كــل مثال وحدة، إنه الوحدة وسط التعدد (وأن المثل ثابتة وغير فانية، إن تعريف الإنسان سيظل هو هو، حتى لو انتهى البشر).(91)

---

(87) وولتر ستيس – مرجع سابق – ص 127.

أيضاً – - A.S.Bogomolov - op. cit. - P. 177.

See also - Charles M.Bake Well - Source Book In Ancient philosophy - op. cit. - P. 148.

- F.M.Cornford - plato's Theory of knowledge - op. cit. - P. 106.

(88) أفلاطون – الجمهورية – ك10 – 596 أ.

(89) H.D.P.Lee - plato the Republic - op. cit. - P. 432.

See also - Gregory Vlastos - The philosophy of Socrates - op. cit. - P. 328.

(90) R.C.Cross - A.D.Wollzely - plato's Republic - op. cit. - P. 181.

See also - Gregory vlastos - op. cit. - P. 325.

-Frederick S.J.Copleston - A History - of philosophy - V.I. - op. cit. - P. 171.

- Samuel Enoch stumpf - Socrates to Sartre - op. cit. - P. 60.

(91) Wallace I. Matson - A New History of philosophy - op. cit. - P. 88.

See also - Samuel Enoch stumpf - Socrates to Sartre - op. cit. - p. 60.

نســـخ محاكات للمثل. وبقدر ما تشبه المثال تكون حقيقية، وبقدر ما تختلف عنه تكون غير حقيقية).[94] وبصفة عامة فإن موضوعات الحس فى رأى أفلاطون، هى نسخ معتمة وباهتة وناقصــــة للمثل. إنها مجرد ظلال وأنصاف حقائق. وهناك تعبير آخر يتردد كثيراً عند أفلاطون ليـــبين بــــه هذه العلاقة هو مصطلح المشاركة، فالأشياء تشترك فى المثل، (الأشياء البيضاء مثلاً تشـــترك فى البياض، والأشياء الجميلة تشترك فى الجمال. وبهذه الطريقة يكون الجمال نفسه هو علة أو تفسير الأشياء الجميلة).[95] وكذلك الحال بالنسبة للمثل الأخرى. (والمثل مفارقة ومحائية معـــاً، محائيـــة طالما أنها تستقر فى موضوعات الحس. ومفارقة طالما أن لها حقيقة خاصة بها بمعزل عن موضوعات الحس التى تشارك فيها).[96]

مصــــطلح المشاركة هو مصطلح جديد يبين به أفلاطون العلاقة بين موضوعات الحس والمثل، وهو دلالة على وجود قطيعة معرفية عند أفلاطون متمثلة فى وجود مصطلح جديد.

(إن مثال الإنسان سيظل حقيقياً حتى لو فنى الناس جميعاً. وهو حقيقى قبل وجود الإنســـان، إذا كان هناك مثل هذا الزمن، لأن المثل التى يلازمان لا يمكن أن تكون حقيقة الآن، وأنها لم تكن كذلك آنذاك).[97]

مثال الخير:-

فلســـفة أفلاطون تبلغ قمتها فى مثال الخير، (الذى هو حد أعلى تقف هذه الفلسفة إزاءه فى تعجب وحيرة، فى مطلع الكتاب السابع من محاورة الجمهورية يعرض أفلاطون تشـــبيهاً مشهوراً نستطيع أن نعده قمة للمحاورة بأسرها، بل المذهب أفلاطون بوجه عام، وربما كان تلخيصاً لتراث فلسفى كامل.

---

[94] A.S.Bogomolov - History of Ancient philosophy - op. cit. - P.P. 184-185.
See also - Eduard Zeller - op. cit. - P.P. 130-131.
- Charles M.Back Well - Source Book In Ancient philosophy - op. cit. - P.P. 148-149.
[95] F.M.Cornford - plato And parmenides - op. cit. - P. 77.
See also - Gregory Vlastos The philosophy of Socrates - A Collection of Critical Essays - op. cit. - P. 329.
[96] وولتر ستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 132،131.
أيضاً - Samuel Enoch stumpf - Socrates to Sartre - op. cit. - P. 63.
See also - W.K.C.Guthrie - A History of Greek philosophy - V.I. - op. cit. - P. 11.
[97] وولتر ستيس – مرجع سابق – ص 132.

(وأيضــاً كل مثال هو فى نوعه كمال مطلق، وكما له هو عين حقيقته، فالإنسان الكامل هــو النمط الكلى الواحد. وأن المثل هى ماهيات الأشياء جميعاً. إن التعريف يعطينا ما هى ماهية الشيء. فلو نحن عرفنا الإنسان كحيوان عاقل، فهذا يعنى أن العقل هو ماهية الإنسان، أنها خارج المكان والزمان.

وأن المــثل عقلانية، أى أنها يتم استيعابها من خلال العقل، وإيجاد عنصر مشترك هو من عمل العقل الإستقرائى، ومن خلال هذا وحده تكون معرفة المثل ممكنة.

فالحقيقة المطلقة، لا يتم استيعابها بالحدس، أو بأى نوع من الوجد الصوفى، بل بالمعرفة العقلانيــة، والفكــر الجــاد وحدهما. وأخيراً وحد أفلاطون قرب نهاية حياته بين المثل والأعداد الفيثاغورية).(92)

وقد اتضحت المثل مع علم الرياضيات أكبر وضوح، الأهمية التى كان أفلاطون يعلقها عــلى صورة الأشياء أو هيئتها. فصورة الدائرة مثلاً ثابتة منذ الأزل وإلى الأبد، مهما تكن هناك أمثــلة فــردية متنوعة من شكل الدائرة (وكل هذه الأشكال الفردية ليست دوائر إلا بسبب تواجد صورة الدائرة فيها، أو اشتراكها فى صورة الدائرة. وكل ما عدا ذلك فى تلك الدوائر، فهو بغير أهميــة فيما يتعلق بمثال الدائرة. وما من شك فى أن الأشكال الهندسية المحسوسة تنتمى إلى عالم الــتجربة الحسية. ومن هنا فإن الرياضيات تحتل مكاناً متوسطاً بين عالم الحس من جهة، وعالم الحقيقة من جهة أخرى).(93)

فى رأى أفلاطون لا توجد معرفة بعالم الحس تكون ممكنة، لأن الإنسان لا يستطيع أن يعرف شيئاً عما يتغير من لحظة إلى أخرى. والمعرفة لا تكون ممكنة إلا إذا كان موضوعها ثابتاً أمام العقل، ويكون دائماً وبلا تغير. إذن فالمعرفة الوحيدة هى المعرفة بالمثل. الأشياء الحسية هى هكــذا لأن المثال مستقر فيها. (وهذا يؤدى إلى مفتاح تعاليم أفلاطون بشأن علاقة الأشياء الحسية بالمثل. إن المثل هى أولاً العلة، أى الأساس للأشياء الحسية "وهى ليست علة آلية"، إن المثل هى الحقيقة المطلقة التى يجب بها تفسير الأشياء المفردة، ووجود الأشياء يتدفق فيها من المثل. إنها

(92) وولتر ستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 129–130.

أيضاً
- Wallace I. Matson - op. cit. - P. 91.

See also - Charles M.Back Well - Source Book In Ancient philosophy - op. cit. - P. 149.

(93) see R.M.Hare – Fceunders of Thought – op.cit .-p.50.

See also - Eduard Zeller - outlines of the History of Greek philosophy - op. cit. - P. 127.

- F.M.Cornford - Before And After Socrates - op. cit. - P. 78.
- Frederick S.J. Copleston - A History of philosophy - V.I. - op. cit. - P.P. 154, 156.
- Samuel Enoch Stumpf - Socrates to Sartre - op. cit. - P. 49.

أما تشبيه الكهف فيتعلق بالموضوع والذات معاً، (إذ أنه يتحدث عن حالات العارف في إنتقاله من الجهل إلى العلم، أو من إنطماس العقل إلى استنارته، كما يتحدث عن درجات الوجود ذاتـــه، أي عن المراتب المتدرجة للواقع، من اللاوجود كما تمثله الظلال إلى الوجود الكامل كما ترمـــز إليـــه الشـــمس. أمـــا تشبيه الكهف فهو يجمع بين المعرفة وموضوعها في وحدة واحدة، ويواصـــل مهمـــة تشبيهي الشمس والخط، ولكن على مستوى أعلى وأعقد. وبالإختصار فالكهف يصـــور الصـــراع الأزلي بين قيم الحياة الفلسفية، وقيم الحياة اليومية السطحية، وهو صراع قد يـــدور في داخل الفرد نفسه مثلما يدور بين فئات من البشر. الكهف رمز واضح لحاجة الإنسان إلى الحيـــاة والمأوى والشعور بالاطمئنان من أخطار العالم الخارجي، ولكن فيه من ناحية أخرى مـــن الغموض، ما يجعله مصدراً دائماً للإلهام، ومدخلاً منفصلاً ينتقل به خيال الإنسان من العالم الطبيعي إلى عالم ما فوق الطبيعة).[103]

مـــثال الخيـــر (هـــو المنبع المطلق لكل وجود ولكل معرفة، وقيل أنه أيضـــاً الهـــدف الأخير للعالم)،[104] ومعرفته هي "العالم الأعظم".[105]

أمـــا في المرحـــلة الأخيـــرة من تطور أفلاطون فإن هذه المعرفة للخير تكتسي طابعاً رياضـــياً: فالخير هو الواحد، هو الكائن الأحادي والأساسي المطلق لكل وجود، (وعلى هذا فإن عـــلم الحســـاب "أعظـــم العلوم وأولها"، والعقل يتوحد مع الواحد، والعلم مع الاثنين، والظن مع الثلاثة، والإدراك الحسي مع الأربعة).[106]

---

(103) د. فؤاد زكريا – مرجع سابق – ص 149-150.
أيضاً – - H.D.P.Lee – Plato the Republic – op. cit. – P.P. 275, 278.
See also – John Lewis – History of philosophy – op. cit. – P.P. 45-46.
- Samuel Enoch stumpf – op. cit. – P.P. 53-54.
- Gwynneth Matthews – plato's Epistemology – op. cit. – P. 34.
- W.K.C.Guthrie – The Greek philosophers From Thales to Aristotle – op. cit. – P. 99.

(104) أفلاطون – فايدروس – 99 د وما بعدها
أيضاً – - Wallace I. Matson – A New History of philosophy – op. cit. – P. 95
See also – A.S.Bogomolov – History of Ancient philosophy – op. cit. – P. 184.

(105) أفلاطون – الجمهورية – ك 6 – 505 هـ.

(106) *See* – Eduard Zeller – outlines of The History of Greek philosophy – op. cit. – P. 134.

لقـد أورد أفلاطون فى الكتابين السادس والسابع سلسلة من التشبيهات، تكون كلها حلقة متكاملة، هى تشبيه الشمس، والخط، والكهف. كل هذه التشبيهات لا تهدف فى واقع الأمر، إلا إلى محاولة الإقتراب من طبيعة هذا المبدأ الأسمى الذى يتناوله أفلاطون بتبجيل وتقديس شديدين).[98]

(فهـو يشـبه الخير بالشمس، ويشبه العالم الذى يدين بوجوده للخير بالأشياء التى تتلقى نـور الشمس ولا ترى إلا بفضله، أما العقل الذى هو وسيلتنا إلى معرفة الخير فهو أشبه بالعين التى هى العضو المختص برؤية النور فى الإنسان).[99]

وفى تشبيه الخط يعرض أفلاطون المراحل المتدرجة للمعرفة، (التى تبدأ بمعرفة ظلال الأشياء الفعلية، وتنتهى إلى تعقل المثل الخالصة وعلى رأسها الخير).[100]

ومـن المعـترف به أن تشبيه الكهف إمتداد لهذين التشبيهين السابقين، (بل إنه فى رأى بعض الشراح يكون معها، ولاسيما تشبيه الخط، وحدة واحدة، وتشبيهاً واحداً).[101]

الهدف من هذه التشبيهات كلها واحد، هو أن يشرح بطريقة مجازية ذلك الموضوع الذى لا يمكن فهمه بطريقة مباشرة، والذى هو مع ذلك مصدر كل معرفة حقيقية، وكل وجود حقيقى. نستطيع أن نلمح نوع من الحركة الديالكتيكية بين التشبيهات الثلاثة. ذلك لأن تشبيه الشمس يتعلق بالموضوع نفسه، أى بمحاولة الإقتراب من الحيز ذاته من خلال أقرب الأمثلة إليه، وهو الشمس. (وتشـبيه الخط يتعلق بالذات التى تعرف هذا الموضوع، أى بدرجات المعرفة التى يمر بها ذهن الإنسـان فى إنـتقاله مـن الجهل التام إلى المعرفة العقلية الخالصة التى هى وسيلته إلى معاينه الخير).[102]

---

[98] د. فؤاد زكريا – دراسة لجمهورية أفلاطون – مرجع سابق – ص 147-148.

[99] أفلاطون – الجمهورية – ك 6-4 – 504 هـ وما بعدها. – و ك 7 – 517 و ما بعدها.

أيضاً - Frederick S.J.Copleston - A Historyof philosphyV.I. - op. cit. - P. 149

See also - Eduard Zeller - op. cit. - P. 134.
- Gwynneth Matthews - plato's Epistemology - op. cit. - P. 34.
- H.D.P.Lee - plato the Republic - op. cit. - P.P. 2636 274.

[100] Samuel Enoch stumpf - Socrates to Sartre - op. cit. - P.P. 52, 56.

See also - Frederick S.J. Copleston - V.I. - op. cit. - P.P. 153-155.
- F.M.Cornford - The Republic of plato - op. cit. - P. 216.
- H.D.P.Lee - op. cit. - P. 274.

[101] N.R.Murphy - The Inter pretation of plato's Republic- clarendon press - Oxford - 1960 - P. 156.

[102] د. فؤاد زكريا – دراسة لجمهورية أفلاطون – مرجع سابق – ص 148.

أيضاً – - Fredrick S.J. Copeston – V.I. – op. cit. – P. 152

تعقــيب

نجد هنا قطيعة معرفية عند أفلاطون، فعالم الحس مرتبط عنده بعالم العقل. فيجب علينا أن نسير مــن الأول إلى الثانى حتى نصل إلى معرفة حقيقية من الممكن أن نرتكن إليها. ومنهج الجدل الأفلاطونى هــو وســيلتنا لهــذه المعرفة، فالحركة الصاعدة فى المنهج الجدلى الأفلاطونى هى الحركة التى نستطيع بواسطتها الإرتقاء، والوصول من فكرة إلى فكرة حتى نصل إلى فكرة الأفكار ، أو مثال المثل، والذى هو الخير عند أفلاطون.

هذا المنهج الجدلى عند أفلاطون هو دلالة على وجود هذه القطيعة متمثلة فى وجود منهج جدلى جديد هو المنهج الصاعد والهابط.

هذا المنهج الصاعد والهابط هو بمثابة القالب الذى صبت فيه الفلسفة الأفلاطونية. ولقد استطاع أفلاطــون عــن طــريق هذا المنهج أن ينتقد، وأن يصحح من آراء أستاذه سقراط فى الكثير من المشاكل الفلسفية.

وأصبحت وظيفة العلم أو المعرفة عند أفلاطون، هى ربط هذه الأفكار والمفاهيم بعضها ببعض عن طريق تسلق درجات سلمها الصاعد.

هــذه الحــركة الصاعدة تسير من الكثرة إلى الواحد، من عالم الحس إلى عالم العقل، من أجل اكتشــاف المــبدأ الــذى يــرتكن إليه كل شىء فى وجوده، بل تذهب إلى أبعد من هذا، ساعيه وراء مبدأ المبادئ، أو المبدأ الذى يحتوى جميع المبادئ.

تمثلت الدلالات والشواهد على وجود القطيعة المعرفية التى أحدثها أفلاطون مع من سبقوه فيما يلى:-

- نظرية التذكر. وهى نظرية جديدة. وتعد نظرية التذكر من أهم الأسس التى تقوم عليها المثالية عند أفلاطون، إذ أنه بواسطة هذه النظرية أمكن للبرهنة على وجود المثل فى عالم آخر. وكذلك أمكن البرهنة على خلود النفس..
- فكــرة الطهر والتطهر من أهم الأفكار الأخلاقية عند أفلاطون، وهى فكرة جديــدة. إنهــا توضح المكانm العظيمة التى تحتلها الأخلاق فى محاورة "فيدون"، لأنه فى هذا الجزء يربط بين المعرفة والأخلاق ربطاً وثيقاً.
- الجدل الصاعد والهابط منهج جدلي جديد يختلف عن منهج من سبقوه .
- نظريه أفلاطون الجنيه في المعرفة .
- نقــل الــلفظ عــنده من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخلصــة الــتى تولد العلم. هذا تطور وإختلاف فى اللغة ومعانيها، وذلك لكى تناسب طريقته فى الجدل.

- أصبح الديالكتيك على يد أفلاطون نظرية فى العلم. ووسيلة لمعرفة الحقيقة الحقة للأشياء.
- مـــنهج القسمة أو تحليل المفاهيم (الجدل الهابط) هو منهج جديد فى التحليل والتركيب.

نجد أن منهج أفلاطون الجدلى، يتخذ صوراً متعددة، كالجدل الصاعد والهابط، والقسمة الثـــنائية، والمنهج الفرضى، والتقابل بين الوحدة والكثرة، فكل هذه صور منهجية تدخل فى سياق المنهج الأفلاطونى.

كل ذلك يؤكد على وجود هذه القطيعة متمثلة فى وجود الصور المنهجية الجديدة عند أفلاطون.

هذه هى دلالات وجود القطيعة المعرفية عند أفلاطون متمثلة فى استنتاج نتائج ومفاهيم وأفكار جديدة، ومنهج جديد، ولغة جديدة.

نجــد أن أفلاطون هو المؤسس العظيم للمثالية، والمبادر لكل الحقائق التالية فى الفلســفة. ولكــن مثاليته هذه لا تستطيع أن تفسر العالم، إنها لا تستطيع أن تفسر نفسها. وهى لا تســتطيع حــتى أن تكون صادقة مع مبادئها، لأنها قالت ولأول مرة فى التاريخ بوضوح وتحديد أن الحقيقة هى الكل.

وأشكال القصور هذه هى التى شرع أرسطو فى تصحيحها للوصول إلى مثالية أكثر صفاء.

سنوضـــح فى الفصل القادم والأخير ما هى الشواهد والدلالات على ما أحدثه المعلم من قطيعة معرفية مع فلسفة أستاذه أفلاطون.

الفصل السادس

أرسطو من المثال المفارق إلي الماهية المحايثة للأشياء

الفصل السادس

أرسطو من المثال المفارق إلى الماهية المحايثة للأشياء

تمهيد :-

رأيـــنا أن القطيعـــة ســـتمولوجية التي أحدثها أفلاطون مع من سبقوه تمثلت في نظرية التذكر وهي من أهم الأسس التي تقوم عليها المثالية عند أفلاطون - كما ذكرنا من قبل - وفكرة الطهر والتطهر وهي توضح المكانة العظيمة التي تحتلها الأخلاق في محاورة فيدون . ثم الجدل الصـــاعد والهـــابط وهو منهج جديد ، ونظرية أفلاطون الحديثة في المعرفة . ومنهج القسمة أو تحـــليل المفاهيم وهو منهج جديد في التحليل والتركيب . ونقل اللفظ من معنى المناقشة المموهة إلى معـــني المناقشـــة المخلصة التي تولد العلم أي أن اللغة عنده اختلفت لكي تناسب طريقته في الجدل .

أما عند أرسطو فستوضح كيف أنه رجع إلى عالم الحس بدلا من تأمل المفاهيم والأفكار المجردة . وكيف أن عالم الحس عنده أصبح في إمكانه أن يصبح موضوعًا للمعرفة وسننتهي إلى تحديد المواضع والشواهد على ما أحدثه المعلم الأول من قطيعة معرفية مع فلسفة أستاذه أفلاطون وذلك من خلال دراستنا للعناصر التالية : -

الاختلافات الرئيسية بين أفلاطون وأرسطو .

موقفـــه مـــن نظرية المثل الأفلاطونية ، وتعريفه للعلم ، وتصنيفه للعلوم ، وبحوثه في وسائل المعرفة .

أرسطو Aristotle :-

يعـــد أرســـطو ([1]) عالمًا موسوعيًا ، استوعب علوم السابقين وفندها ، ودحض ما رآه باطلا منها ، كما ألم بعلوم عصره ، وأضاف إليها كثيرًا من علمه ، وأفرد بعض البحوث لعلوم

---

[1] أرســـطو : ولد أرسطو عام 384 ق . م في اسطاغيرا Stagirus ، وهي مستعمرة يونانية ومرفأ في مقاطعة مقدونيا ، لكـــنه قضى السنوات الأولى من حياته في عاصمة مملكة مقدونيا . وحين بلغ الثامنة التحق بأكاديمية أفلاطون في أثيـــنا ، ومـــا لبث أن برز بين أقرانه حتى سماه أفلاطون (العقل) لذكائه الخارق ، و (القراء) لإطلاعه الواسع . وقد امـــتاز بعقـــلية مـــن أخصب العقليات الموهوبة في العالم ، وكتب في كل فروع المعرفة المختلفة كالفلسفة والمنطق والسياسة والأخلاق وعلم النفس والشعر والفلك والتاريخ الطبيعي . فكان بحق دائرة معارف كاملة .

انظر - د . كريم متى - الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 181 .

أيضًا - Samuel Enoch Stumpf – Socrates to Sartre – A History of philosophy –op.cit. – P. 84.



جديـــدة ، لم تكن مألوفة من قبل ، وعدها علومًا مستقلة ، وترك لنا مؤلفات تدل على موسوعتيه التي استحق بسببها أن يسمى **بالمعلم الأول** .

(وقـــد حفظـــت لنا معظم مؤلفاته ، وأضيفت إليها مؤلفات ليست من إبداعه ، وإنما من إبـــداع تلاميذه وشراحه في العصور التالية ، وهي المعروفة بالكتب المنحولة . ويعد البحث في المعـــرفة من بين الموضوعات الرئيسية التي اهتم بها فيلسوفنا وأفاض فيها ، وتتركز بحوثه في المعـــرفة فـــي مؤلفاته الآتية : في النفس ، والطبيعيات الصغرى ، وما بعد الطبيعة ، ومجموعة مؤلفاته المنطقية) . ([2])

لقـــد كان فيلسوفًا صاحب تعاليم شاملة كلية ، ولم يكن هناك فرع من فروع المعرفة لم يجـــذب انتـــباهه ، فيما عدا الرياضة على الأرجح . ولذلك فهو أبعد ما يكون عن كونه فيلسوفًا مجردًا . (كان مستوعبًا كل العلوم الموجودة ، ورفض ما يبدو خاطئًا عند سابقيه ، ومضيفًا للباقي تطـــورات وإقـــتراحات قيمة خاصة به . وعندما يكون هناك علم لم يكن له وجود من قبل ، فإن خطـــته تتضمن تأسيس علوم جديدة ، عندما تكون هناك ضرورة ، ومن ثم أصبح مؤسس علمين عـــلى الأقـــل همـــا المنطق وعلم الحيوان . وهكذا كان فذًا في كل أنواع المعرفة ، مما يستحيل بالنسبة لرجل واحد في الأزمنة الحديثة) . ([3])

إن أحد معالم القطيعة عند أرسطو ، أن فلسفته أصبحت بموضوعاتها تغطي كل جوانب الفكر .

(إن تاريخ الفلسفة بأسره يهيمن عليه أفلاطون وأرسطو ، وقد قيل بحق إن كل فيلسوف ، حـــتى لو كان من المحدثين ، هو إما أفلاطوني وإما أرسطوطاليسي ، بمعنى أن فلسفته تستمد جذورهـــا بالضـــرورة من أحدهما ، لأن كل نظر عقلي جدير بهذا الاسم يصدر في آن معًا عن هذيـــن الفيلسوفين . لكن لئن بقي أفلاطون "الإلهي" مثالا لا يضاهي على العبقرية الفلسفية ، لأنه كـــان أول مـــن أعطى الفلسفة عالمها الحقيقي . عالم الفكر "المثل" وعبر عنه بحماسة مكبوتة ، تـــرقى به إلى منزلة الشعراء العظام ، فإنه مما لا ريب بالمقابل ، أن أرسطو كان وسيبقى دومًا أستاذ ذلك الفكر النقدي والنظامي ، الذي هو أساس العلم بالذات) . ([4])

---

[2] – د . محمد فتحي عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 41 .

أيضًا : – Eduard Zeller – Aristotle and the Earlier.
Peripateics – trams. By B. F. C. Costelloe – V. I – long mans – Green and Co. –London – 1897 – P. 161.

[3] – وولتر سيتس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 167 .

[4] – جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – ط 1 – دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت – 1987 – ص 47 .

الإختلافات الرئيسية بين أفلاطون وأرسطو:-

وصلت الفلسفة اليونانية إلى أعظم درجة استطاعت أن تبلغها عند أفلاطون وأرسطو . فمذهبهما يمثلان قمة الشعور بالذات ، (وفيهما نجد الطابع الأساسي للروح اليونانية ، وقد تجلى بأجلى مظاهره . وعلى الرغم من أنهما عبقريان فذان يصدران عن روح واحدة ، ويعبران عن أعلى صورة يمكن لتفكير ناضج مستقل ، شاعر بذاته ، أن يصل إليها الاأن ذاك لا يمنع – وهذه طبيعة كل تفكير مستقل ناضج – أن تظل بينهما فروق أساسية لا يستهان بها) . ([5])

إن فلسفة أفلاطون مزيج من عناصر شتى جمعت بين الفكر الفيثاغوري والهيراقليطي والسقراطي . وإن كانت تدين بالجانب الأكبر لفلسفة سقراط . (وكما أن أفلاطون خرج على بعض تعاليم أستاذه سقراط ، كذلك فإن أرسطو خرج على بعض مبادئ أستاذه أفلاطون ، ولكنه ما زال أفلاطونيًا من حيث الجوهر . ومهما يكن الخلاف بين أفلاطون وأرسطو ، فإن الأخير ظل ضمن الإطار العام لفلسفة الأول) . ([6])

لقد كان تأثير أفلاطون على أرسطو عميقًا شديد العمق وقويًا ، حتى إنه ترك في فكره آثارًا لن تمحى منه ، خاصة وأن ذلك التأثير حدث في وقت سابق بكثير على الفترة التي كان عقل أرسطو مستطيعًا فيها التحرر من سيطرة أفلاطون ، والتقدم على طريق يختص به (ومما لا شك فيه أن عقل أرسطو من نوع مختلف تمامًا عن عقل أفلاطون ، نوع متجه نحو الإهتمام بالواقع الذي تدركه الحواس لا شك أنه بالدخول في عالم ما فوق الحس عند أفلاطون ، قد تلقى شيئًا ثمينًا يكمل ما لديه بالفعل ، وإن كان هذا إلى حد ما على حساب تغيير المنحى الطبيعي لإتجاه نمو عقله . ورغم أن أرسطو انتقد في فترة متأخرة من نشاطه ، النظريات التي قال بها أستاذه ، وأنه أدخل عليها تعديلات كبيرة ، بل ورفض بعضها رفضًا كاملا في بعض الجوانب ، إلا أن موقفه من أستاذه ، ظل طوال حياته موقف الإحترام والولاء) . ([7]) كان أرسطو أفلاطونيًا ، لأن مذهبه لا يزال مؤسسًا على المثال ، وهو محاولة لتأسيس مثالية متحررة من نواقص مذهب أفلاطون ، فمذهبه في الواقع يعد تطورًا للأفلاطونية . (لقد كان أفلاطون هو مؤسس المثالية ، وكانت مثاليته في نواح عديدة فجة ولا تطاق . وكانت

---

[5] – د . محمد عبد الرحمن مرحبا – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – مرجع سابق – ص 156 .

[6] – د . كريم متى – المرجع السابق – ص 181 – 183 .

[7] See - F. M. Cornford – Before and after Socrates –op. Cit. – p. p. 85 – 87 See also
- Samuel Enoch stumpf – Socrates to Sartre- op. Cit- P. p. 84 , 85.
- W. K. C. Guth rie – A History of Greek philosophy – V. I- op. Cit. – p. 12.
Wallace I. Matson – A New History of Greek philosophy – op. Cit. –p. 115.

رســالة أرســطو الخاصة هي إزالة هذه الأمور الفجة ، وتطوير الفلسفة الأفلاطونية إلى فلسفة مقــبولة ، ولهذا كان مهتمًا أن يتخذ موقفًا إشكاليًا تجاه أستاذه على نحو شامل . إن ارسطو يحب الحقــائق والوقــائع ، وما يريده هو دائمًا المعرفة العلمية المحددة ، أما أفلاطون فهو من الجهة الأخــرى ، ليس لديه حب للحقائق ولا موهبة للأبحاث الفيزيائية ، وما يميز أرسطو بشأن مذهب أفلاطون هو إحتقار هذا المذهب لعالم الحس . إن التقليل من قيمة الحس وإعتبار معرفته بلا قيمة هــو صفة أساسية في تفكير أفلاطون ، غير أن عالم الحس هو عالم الحقائق والوقائع . ولقد كان أرسطو شغوفًا للغاية بالوقائع ، وكان أرسطو يتلقى الواقعة بحماسة شديدة) . ([8])

أخــذ أرســطو – كمــا تشــير المصـــادر التي ترجع إلى السنوات الأولى من إلتحاقه بالأكاديمية – بآراء أفلاطون جملة وتفصيلا . (فاعتقد بوجود الصور الأفلاطونية ، ووجود صانع لــلكون ، وبخلود الروح ، وبالخير المطلق . ولكن سرعان ما وجد نفسه يبتعد رويدًا رويدًا عن أفلاطون . وإذا كنا لانعرف على وجه الدقة ، متى بدأ الخلاف في الرأي بين أرسطو وأستاذه ، فلا شك في أن هذا الخلاف أصبح واضحًا عند وفاة أفلاطون) . ([9])

(ففي المحاورة المعروفة في الفلسفة on philosophy لا نجد للصور الأفلاطونية أثرًا ، واعــتقد أرسطو بأن العالم قديم غير مخلوق ، وأن الله ليس كائنًا يصنع الأشياء ويحركها إلى الأفضل . بل إن الأشياء في الكون هي التي تتحرك بفعل إنجذابها به أو عشقها إياه . فلم يعد الله يحرك الأشياء بإرادته ، بل بجاذبية كماله المطلق وحسب) . ([10])

وأيًــا ما كان الخلاف بين أفلاطون وأرسطو ، فما يزال أرسطو يسير في الطريق الذي اختطه سقراط وأفلاطون . وإن الخلاف بين الإثنين يرجع إلى إختلاف في المزاج .

(فقد كان أفلاطون ذو نزعة رياضية تجريدية ، وذلك لأنه درسَّ الرياضيات على بعض

(الفيثاغوريين أما أرسطو – وهو الذي إنحدر من عائلة معروفة بالطب – فكان ذو

---

[8] – وولتر سيتس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 168 .

- Eduard Zeller – outlines of the History of Greek philosophy op– Cit. – p. p. 159 , 176 .
  See also – F. M. Corn ford – op. Cit. – p. 87.

And also

- Jonathan Barnes – Founders of Thought - Aristotle – Oxford university press – New york – 1991 – p. 148 .
- MarJorie Grene –A Portrait of Aristotle - the university of Chicago press – Chicago – 1963 – p. 42 .

  See – A. S. Bogomolov- History of Ancient Philosphy –op. Cit. – p. p. 224 , 227 .

[10] – د . كريم متى – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 183 .

نزعة علمية)([11])

(فصــب إهــتمامه على دقائق الأشياء وجزئياتها . فمن المحتمل جدًا أن يكون إهتمام أرسطو الشديد بعلم الحياة ، وأن تكون الطريقة التي اتخذ فيها الكائن الحي الفرد محورًا لفلسفته ، حصيلة ما ورثه عن أبيه من تقاليد طبية .

لقد كان علم الحياة عند أرسطو مفتاح الفلسفة ، كما كانت الرياضيات عند أفلاطون)([12]) بينما كان أفلاطون يُحلق في عالم سام من الرؤى والأحلام ، ويتخذ من المثل أساسًا للوجود الحق ، كــان أرسطو يتشبث بدنيا الواقع والحس ، فينكر عالم المثل ، وينظر إلى الطبيعة نظرة علمية مدققة ، يسير فيها بمنطق تدريجي متسلسل لا قفزة فيه ولا طفرة . فإلى أرسطو يرجع الفضل في تــنظيم الفلســفة اليونانية ، وتفريع العلوم منها ، وإيجاد المنطق مرتبًا منظمًا له أسسه وقوانينه ، حــتى لقب من أجل ذلك – كما ذكرنا – بالمعلم الأول . (فلقد كانت فلسفة أفلاطون فلسفة غضة حالمــة ، تثير الحب والإلهام وتحرك المشاعر الفياضة الوجد العاشق العميق . إنها فلسفة محببة إلى النفوس ولكنها تجافي العقول . أما فلسفة أرسطو فهي ليست كذلك ، فهي فلسفة منطقية طويلة النفَس ، كل شيء منها يجري في دقة ، ويدور على منوال التجريد ، فيستقصي الفكرة من الفكرة ، ويتــبعها في مدّها وجذرها ، ويسير وراءها في دوراتها الضيقة . وهي أيضًا فلسفة واقعية) . ([13])

(تقــبض على الوجود المحسوس بكلتا يديها ، وتنفذ في أغواره بأقصى ما تستطيع من التحليل والعمق والأصالة ، في نظام محكم من التصورات) . ([14])

(فــبالرغم من عقلانية أفلاطون ، فإنه سمح للأساطير والشعر أن تساهم بقدر كبير في تطويــر أفكــاره . وهــنا نجد أن ما يريده أرسطو هو **المعرفة المحددة** ، وكان يؤلمه أن يرى التشبيهات الشعرية تحل محل التفسير العقلاني) . ([15])

---

[11] - Samuel Enoch Stumpf – Socrates to Sortre – A History of philosophy – op. Cit. – p. 85

[12] – د. كريم متى – مرجع سابق – ص 183 ، 184 .

أيضًا . John Lewis – History of philosophy – op. Cit. – p. 50 –

[13] - See – I bid - p. 167.

[14] – د. محمد عبد الرحمن مرحبا – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – مرجع سابق – ص 156 ، 157

[15] - Edward Zeller – Qutlines of The History of Greek philosophy – op. Cit. – p. 167-

وهـــذا الإخـــتلاف انعكـــس في أسلوبهما النثري . إن أرسطو لا يعبأ إطلاقًا بالزخرفة وبجماليات الأسلوب ، وهو يستبعدها تمامًا من عمله ، والشيء الوحيد الذي يستهدفه هو المعنى ، وأن تكون الكلمات معبرة . وهو شغوف للغاية بالفلسفة ، (وأسلوبه يبدو جافًا ومباشرًا قبيحًا ، ولكن ما يفقده الجمال يكسبه في وضوح التصور ، لأن كل فكرة يرغب في التعبير عنها لها مصطلح محدد ، وإذا لم يكن هناك مصطلح له استعمال مشترك يعبر عن الفكرة فإن أرسطو يضعه ، ومن ثم فإنه واحد من اكبر مبتدعي المصطلحات في العالم ، ولقد اتخذ أو اخترع عددًا هـــائلا مـــن المصطلحات ، ولا نشتط إذا قلنا أنه يعد مؤسس اللغة الفلسفية لأنة مخترع قاموس المصـــطلحات الفنية . وكثيرًا من المصطلحات التي لا تزال تستخدم حتى اليوم للتعبير عن أكثر أفكار الإنسان تجريدًا ، هي من إختراع أرسطو) . (16)

أحد ملامح القطيعة <u>المعرفية</u> عند أرسطو هي اللغة الفلسفية المكتملة .

(فلسفة أرسطو هي طلب دائم للمعقول ، الذي هو شغلها الشاغل ، لتقيم صرحًا قواعده أوليات العقل وبديهياته ، ولبناته الوقائع المحسوسة ، وطرقه البرهان والإستدلال ، وعليته كل ما يمكـــن استخلاصه من ذلك من نتائج وأوضع قوامها التجريد . فالتجريد هنا له معنى غير معناه عـــند أفلاطـــون . فهـــو عند أفلاطون المبدأ والنهاية . إنه عالم حقيقي واقعي ، بل هو الحقيقة القصوى التي لا حقيقة غيرها ، والتي يستمد منها كل وجود مبرر وجوده ، وما العالم المحسوس ســـوى ظـــل له وشبح من أشباحه . وأما عند أرسطو فإن التجريد العقلي تابع للوجود الحسي ، ونـــتيجة من نتائجه لا وجود له إلا بوجود العقل . ورغم ذلك فإن أرسطو لم يتخلص من سيطرة أفلاطون بل ومن روح الفكر اليوناني الذي يقدم المعقول على المحسوس) . (17)

واخيـــرًا نجد أن فلسفة أرسطو تنطلق من إختلافه مع أفلاطون في وجود الكليات. (لقد كان أفلاطون يعتقد بأن للكليات وجودًا متميزًا مستقلا عن الأشياء الفردية المحسوسة أطلق عليها اســـم المـــثل Ideas أو الصور Forms ، وهي سبب وجود الأشياء الفردية المحسوسة ومصدر حركاتها أما أرسطو فقد رأى أنه لا يمكن أن يكون للكليات وجودًا إلا من حيث هي صفات أو

---

16 – وولتر سيتسي – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 169 ، 170 .

أيضًا – Samuel Enoch Stumpf – op. Cit. – p. 87 , 89.

17 – د. محمد عبد الرحمن مرحبا – المرجع السابق – ص 157 .

أيضًا : - Jonathan Barnes – Founders of Thought – op. Cit. – p. p. 121 , 123.

طـبائع مشـتركة في الأشياء الفردية المحسوسة وعليه فالكليات عند أرسطو عناصر مشتركة موجودة في الجزئيات وجودًا موضوعيًا) . ([18])

(فالإنسـانية أو صـورة الإنسان مثلا موجودة في الأفراد البشرية ولا وجود لها خارج هـؤلاء الأفـراد ، فهي الطبيعة المشتركة فيهم . فلم ينف أرسطو وجود الكليات أو الخصائص العامة للأشياء، ولم يفترض أنها من خلق العقل ، بل أعتقد أنها موجودة وجودًا موضوعيًا ، ولكن من حيث هي خصائص الأشياء الفردية وحسب) . ([19])

(إن العـلم إنمـا يدين لأرسطو لا لأفلاطون . ولو أنه لم يورثه إلا المنهج ، فناهيك به فضـلا . فمنهج أرسطو في البحث واستخلاص الحقائق وتحصيلها منهج ثرٌ خصب خالد ، قادر على الخلق والإنتاج والعطاء إذا أحسن استغلاله ، وإلا أورث جدلا عقيمًا .

إن الحقـائق الـتي انـتهى إليها قد فقدت قيمتها العلمية ، ولكن المنهج الذي إلتزمه في الوصـول إليها يظل خالدًا لا تبلى جدته ، فهو مصدر إلهام دائم لكل ذي عقل مبدع وذهن منتج وفكر خلاق) . ([20])

والخلاصة إن أرسطو جاء ليحد من غلواء النزعة المثالية عند أفلاطون ، ويضع أصول المنهج المادي الذي لا نزال نستخدمه في البحث وغزو الطبيعة . ولذلك كان أرسطو على رأس تيار عظيم الأهمية في تاريخ الفكر الإنساني عامة والفلسفة اليونانية خاصة .

نظرية المعرفة عند أرسطو:-

أولاً: موقفه من نظرية المثل الأفلاطونية:-

يوجد عند أفلاطون عالمين – كما ذكرنا من قبل – هما العالم المحسوس ومعرفته ظنية، والعالم المعقول وهو عالم المثل ومعرفته يقينية . (ورأى أن الفيلسوف الحق هو الذي يميز بين

---

18 See – Margaret E. J. Tqylor – Greek philosophy an Introduction – op. Cit. – p.p. 116 , 118 .

19 – د. كريم متى – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 184 ، 185 .

أيضًا : - Samuel Enoch Stumpf –Socrates to Sartre – op. Cit. – p.96.

Seealso – John Lewis – History of philosophy –op. Cit. – p.52.

20 – محمد عبد الرحمن مرحبا – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – مرجع سابق – ص 158 .

الأشـــياء المشـــاركة ومثـــلها ، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم ، ويؤثر الحكمة على الظن ، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات) . ([21])

وقـــد وصل أفلاطون إلي نظريته في المثل نتيجة في التفكير في المذاهب السابقة . فقد اخـــذ عن أقراطيلوس وهيراقليطس أن المحسوسات لتغيرها المتصل لا تصلح أن تكون موضوع علم ، وكان سقراط يطلب الكلي في الخلقيات ، فإعتقد أفلاطون أن هذا الكلي لمغايرت

للمحســـوس،يجب أن يكـــون مـــتحققاً في موجودات مغايرة للمحسوسات ، وأسمي هذه الموجـــودات مـــثلاً . أمـــا المشاركة فهي أسم اخر لمسمى وجده عند الفيثاغورين ، فإنهم كانوا يقولون إن الأشياء تحاكي الأعداد أو تشابهها ، فأبدل هو اللفظ وقال إن الأشياء تشارك في المثل ، دون أن يـــبين ماهيـــة هذه المشاركة . (غير أن الفيثاغوريين لم يجعلوا الأعداد مفارقة ، وإنما قـــالوا إن الأشياء أعداد ، ولم يكن سقراط ينصب الماهيات أشياء قائمة بأنفسها ، ففطن أفلاطون إلى أنـــه لمـــا كـــان الكـــلي يغاير المحسوسات من حيث هي كذلك ، فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات .

فـــتحقق له بها موضوع العلم ، وعلل صورية أو نماذج للمحسوسات ، وتحقق ما كان يرمي إليه أنبادوقليس بقوله بالمحبة أو الخير ، وانكساجوراس بقوله بالعقل والنظام والكمال)([22])

(ثـــم أخذ عن الفيثاغوريين فكرة حياة سابقة ، وأحال التوليد السقراطي تذكراً . ومن ثم يتضـــح كيـــف تلاقـــت كل هذه المذاهب في مذهب أفلاطون ، وتلاءمت فوفقت بين المحسوس والمعقول ، والتغير والثبات) . ([23])

فهو لم يرى في تعارض المذاهب سبباً للشك مثل السوفسطائيين ، وإنما وجد أنها حقائق جـــزئية ، وأن الحقيقـــة الكامـــلة تقوم بالجمع بينها ، وتنسيقها في كل مؤتلف الأجزاء . وطريق الـــتوفيق هي حصر كل وجهة في دائرة ، وإخضاع المحسوس للمعقول ، والحادث للضروري . فـــنحن نجد عنده تغير هيراقليطس ووجود بارمنيدس ، ورياضيات الفيثاغوريين ، وعقيدتهم في الـــنفس ، وجواهـــر ديمقريطس ، وعناصر أنبادوقليس ، وعقل انكساجوراس فضلا عن مذهب سقراط .

وقد حاول أفلاطون أن يوفق بين مذهب هيراقليطس وبارمنيدس ، (فقبل مبدأ هيراقليطس

---

21 – أفلاطون – الجمهورية – ك 7 – (الإفتتاحية) .

22 – د. محمد فتحي عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 42 .

23 – يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 75 .

وجعله مبدأ للعالم المحسوس ، أما مبدأ بارمنيدس فقد جعله للعالم المعقول ، ولكنه وجد صعوبات كثيرة بصدد تفسير العالم المعقول على ضوء مذهب بارمنيدس . من هذه الصعوبات أن أفلاطــون قــد انتهى إلى إقرار فكرة التداخل بين المثل ، لكي يوجد نوعًا من الإتصال والحركة والكــثرة ، وحينما أراد أن يتكلم عن الكثرة التي تقوم فيها الحركة ، وضع مبدأ الثنائي اللا معين أو اللا محدود) . ([24])

الجانب المعرفي من نظرية المثل المشهورة عند أفلاطون يتكون من نقطتين هامتين:-

<u>الــنقطة الأولى :</u> أن العــلم عــلىالدقة يــدرس إلا موضــوعات وعلاقــات بين تلك الموضــوعات ، تكــون ذات طــبيعة عقلية أو تصورية خالصة ، ولا تدخل معطيات الحس في تكوين هذه الموضوعات والعلاقات بأي شكل .

<u>أما الثانية :</u> فإنه ما دامت الموضوعات التي يدرسها العلم هي علي هذه الخصائص ، فإنه ينتج عن ذلك أن الفكر لا يصل إلى "المثال" أو "التصور العقلي" أو "الفكرة الكلية" عن طريق عمــلية "تجريد عقلي" إبتداء من معطيات التجربة أو الأشياء المحسوسة ، تجريد يجمع الخواص المشــتركة بينها . (وحيث أن الواقعة الفردية لا تعرض بالفعل ما هو "كلي" إلا على نحو تقريبي وحســب ، فإن "الكلي" لا يمكن أن يميز من الحالات الجزئية ببساطة عن طريق التجريد . وكما يقول أفلاطون فإن الكلي منفصل أو مفارق للجزئيات ، أو فلنقل أن تصورات العلم الخالصة تمثل الحــدود العــليا ، الــتي تجــاهد المجموعات المفارقة التي نكونها إبتداء من تجربتنا الحسية في الإقــتراب مــنها ، ولكن دون أن تصل إليها أبدًا . أما أرسطو فهو يبدأ نظريته في المعرفة بأن يتخــلص من الموقف الأفلاطوني . فالعلم لا يتطلب وجود أشباه هذه "المثل" التي تعلو على نطاق التجربة الحسية ، حسبما وصفها أفلاطون أن هذه "المثل" لا تزيد في رأي أرسطو ، عن أن تكون مجرد مجازات شعرية) . ([25])

إن مــا يتطلبه العلم ليس أن يكون هناك "واحد فوق المتعدد وبعده" (أي المثال ، ويقصد التصــورات العقلية الخالصة ، والتي لا تتجسد في عالم الإدراك الحسي في الواقع ، كما وصفها أفلاطون) ، (وإنما هو يتطلب وحسب أن يكون من الممكن أن يحمل حد على حدود أخرى كثيرة عــلى نحــو كلي . ويعني هذا بذاته أن "الكلي" ينظر إليه عند أرسطو ، على أنه مجرد محصلة

---

[24] – محمد فتحي عبد الله – مرجع سابق – ص 43 .

[25] -F.M Cornford – Before And after Socrates – op. Cit. – p.88-

- See also – W. K. C. Guthrie – The Greek philosophers From Thales to Aristotle – op. Cit. – p.150.

-Eduard Zeller – Out lines of The History of Greek philosophy – op. Cit. – p. p. 158 , 160.

الخصـــائص المـــتواجدة فـــي كـــل عضو من أعضاء المجموعة) ([26]) ، (وهو يستخرج بوسيلة الـــتجريد، أي يـــترك الخصـــائص التي تخص بعضًا من المجموعة دون بعض ، واستبقاء تلك الخصـــائص وحســـب ، التي تكون مشتركة بين كل أعضاء المجموعة . ولو أن أرسطو استمر متسقًا على هذا الموقف ، لأصبحت نظريته في المعرفة نظرية تجريبية محضة) . ([27])

(وقد رأى أرسطو في القول بالتغير المستمر نفيًا للصورة الثابتة ، وهو ما يعد أيضًا نفيًا لموضوع العلم ، إذ أن هذه الصورة هي الموضوع الحقيقي للعلم) . ([28]) فإذا كانت متغيرة دائمًا ، تعـــذر أن تكون موضوعًا لأي إدراك ، وقد أشار أرسطو إلى أن موقف هيراقليطس ، قد دفع بـــأفلاطون إلى التسليم بوجود عالم آخر معقول يصون به العلم ، ويجد فيه موضوعًا لدراسته ، (ولكـــن أرســـطو يقول عن نفسه أنه سيحاول أن يجد صورة العلم في عالمنا هذا ـــ، لأن فلسفة أرسطو تفترض أن هذا العالم مجموعة من الحركات ، يحدد بعضها حالات بدء ، ويحدد بعضها الآخـــر حـــالات نهايـــة لـــلحركة ، ومن ثم ليس هناك أي أساس للقول بالتغير المستمر للصور الجوهرية ، إذ أن المشاهد في الواقع أن الصور تبقى كما هي ، وأنت تستطيع التعرف على زيد أو عمـــرو مـــن الناس ، أو على حيوان ما ، أو على نبات ما في أوقات مختلفة ، وإلا لما أمكن التفاهم بين الناس) . ([29])

(وعلى الرغم من أن أرسطو لم يقبل نظرية المثل ، فقد رأى أن المعرفة تكون دائمًا معرفة بالأشياء الثابتة ، وهي صور الأشياء المحسوسة ، وهذا تطوير لموقف أفلاطون ، لم يقل أرسطو أن الحـــواس خادعـــة ، أو أن العالم المحسوس موضوع للظن ، لكنه رأى أن العالم المحسوس موضوع المعرفة ، بمعنى أن موضوع المعرفة هو الصور المنبثة في المادة) . ([30])

---

26 See – Eduard Zeller – Aristotle and the Earlier peripatetics – V. I, Op- Cit – p. p.165 - 166

27 – د. محمد فتحي عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 43 ، 44 .

أيضًا : - John Lewis – History of philosophy – op. Cit. – p. 55.

28 - Samuel Enoch Stumpf –Socrates to Sartre – op. Cit. – p.89.

29 – د. محمد فتحي عبد الله – مرجع سابق – ص 44 .

أيضًا – أرسطو – منطق أرسطو – الجزء الأول – حققه وقدم له د/ عبد الرحمن بدوي – وكالة المطبوعات الكويت – 1980 – ص (306 – 308) .

30 - Eduard Zeller – outlines of the History of Greek philosophy – op. Cit. – p.p. 167 , 168.
See also – Marjorie Grene – a portrait of Aristotle – op. Cit. – p.42.

ويشرح ذلك بقوله أن المعرفة تتألف من إدراك العلاقات الأساسية بين الصور . (فلكي نعرف شيئًا يجب إدراجه تحت نوع وجنس ، ومن ثم تعرف ماهيته ، وهي صورته وعلته ، ولكي نعرف علته يجب البرهان على الماهية من مبادئ أول ، ونعرف هذه المبادئ بنوع من الحدس ، ونرى صدقها في الأمثلة الحسية ، ومن العبث أن تطلب البرهان على كل شيء ، فالمبادئ الأولى ، كقوانين الفكر الثلاثة الأساسية لا تقبل البرهان) . ([31])

إن البحث الذي يحمل الآن اسم "الميتافيزيقا" لأرسطو ، لم يكن يحمل هذا الاسم أصلا . فإن العنوان الذي اختاره أرسطو لهذا الموضوع هو "الفلسفة الأولى" وهو يعني بها معرفة المبادئ الأولى للكون ، (أو أشد هذه المبادئ سموًا أو أشدها عمومية . وكل أفرع المعرفة الأخرى ثانوية بالنسبة لهذا العلم ، لا لأنها أدنى في القيمة ، بل لأنها أدنى في التسلسل المنطقي ، وهي تتناول مبادئ أقل عمومية في مجالها) . ([32])

وهكذا نجد أن جميع العلوم الخاصة تتناول مجالا واحدًا أو غيره للوجود ، (غير أن "الفلسفة الأولى" يصبح موضوعها "الموجود بما هو موجود" ، إن نظرية أرسطو الميتافيزيقية تتطور على نحو طبيعي من جدله ضد نظرية أفلاطون في المثل ، لأن مذهبه هو بكل بساطة ، محاولة للتغلب على أشكال القصور التي وجدها عند أفلاطون) . ([33])

غير أن أهم إعتراضات أرسطو على نظرية المثل – وذلك الذي يلخص كل الإعتراضات الأخرى ، وفيه ذروة المقاصد والأغراض – هو أن هذه النظرية تفترض أن المثل هي ماهيات الأشياء .

(ومع هذا تضح هذه الماهيات خارج الأشياء نفسها . وأن ماهية شيء ما يجب أن تكون فيه لا خارجه . غير أن أفلاطون يفصل المثل عن الأشياء ، ويضع المثل بعيدًا في عالم غامض خاص بها . إن المثال بإعتباره كليًا لا يمكن أن يوجد إلا في الجزئي .

---

[31] – د. محمود فهمي زيدان – نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين – مرجع سابق – ص 22 ، 23 .

أيضًا :

Charls M. Bake well – Source Book In Ancient philosophy – op. Cit. – p. 223.
See also – Johnathan Barnes – Founders of thought –op. Cit. – p.p. 123 – 124 .

[32] - Samuel Enoch Stumpf – Socrates to Sartre – op. Cit. – p.92-
See also – Margaret E. J. Taylor – Greek philosophy An Introduction – op. Cit. – p.124 .

[33] – وولتر ستيس– تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 171 .

وهـــذا في الواقع ذروة التناقض الذاتي في نظرية المثل ، فهي تبدأ بقولها أن الكلي هو الحقيقـــي ، والجــزئي هو اللا حقيقي ، لكنها تنتهي بالحط من شأن الكلي ليصل مرة أخرى إلى الجزئي .

ومـــع هـــذا الإعتراض الأخير تنبع فلسفة أفلاطون الخاصة ، ومبدأها الأساسي هو أن الكلي هو حقًا الحقيقة المطلقة ، لكنه كلي لا يوجد إلا في الجزئي) . ([34])

ثانيًا: تعريفه للعلم:-

(قـــدم أرســطو مصطلحًا دقيقًا ومحكمًا للدلالة على العلم هو Episteme ، وهو يدل أيضًـــا عـــلى المعـــرفة ، واســتطاع تقديم تصور واضح للتمييز بين ما هو علم ، وبين الصور الأخـــرى للنشـــاط العقـــلي) ، ([35]) (فالعالم لا يعرف فقط أن الشيءهو كذا كما تكشف عن ذلك الخـــبرة ، بـــل يعـــرف لماذا هو كذلك ، أى يمتلك العلم بالتفسير العقلي ، وذلك بمعرفة العلل والمبادئ الأولى) . ([36])

وقد استهل أرسطو كتاب ما بعد الطبيعة ، بالتمييز بين الإحساس والتجربة والفن والعلم والفلســـفة ، (فبدأ بقوله إن الرغبة في المعرفة موجودة عند جميع الناس بالفطرة ، وآية ذلك اللذة الحاصلة من الحواس ، فهي بصرف النظر عن نفعها تجلب لذاتها اللذة ، والبصر أعظمها لأنه سبيل معظم المعارف الإنسانية . والفرق بين الحيوان والإنسان ، أن الحيوان يقف عند حد التخيل والتذكر ، ولا يكاد يوجد عنده التجربة ، أما الإنسان فيرتفع إلى مرتبة الفن ، والاستدلال ، وتقوم التجربة في الإنسان على أساس الذاكرة ، وينشأ عن التجربة الفن والعلم) . ([37])

(والفـــن الذي يقصده أرسطو هو التطبيق العلمي القائم على المعرفة النظرية ، أو على مجـــرد الـــتجربة والخـــبرة ، وهذا هو المقصود من اللفظة اليونانية ، وهي التي استخدمت في الإصـــطلاح الحديـــث بمعنى التكنولوجيا ، أي المهارة في الصناعة ، ويضربه مثلا للتمييز بين الـــتجربة والفن فيقول : إن الحكم بأن هذا الدواء يشفي كالياس وسقراط وغيرهما فردًا فردًا ثمرة

---

34 - نفس المرجع – ص 172 ، 173 . أيضًا :
F.- M. Cornford – Before And After Socrates – op. Cit. – p.88.
See also – Samuel Enoch stumpf - Socrates to Sartre – op. Cit. – p. 96.

35 - د. محمد فتحي عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 44 .

36 - Aristotle – Metaphysics – B. I – ch. 2- 981b .(The Works of Aristotle – trans . into English under the Editor ship – of W. D. Ross- vol. I – op. Cit.)

37 - I bid – BI - ch. 2- op. Cit. – p. 981 , 982 .
انظر : د. محمد فتحي عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 44 ، 45 .

التجربة، فإذا أضفنا إلى ذلك العلم بعلة الداء ، وأنه المرارة أو الحمى فهذا هو الفن . والعلم عند أرسطو طريق آخر خلاف التجربة هو الإحساس ، الذي يعد أساس المعرفة بالجزئي ، ولكن الإحساس لا يفيد علة الشيء) . ([38])

العلم عند أرسطو هو المعرفة البرهانية ،أي المبرهن عليها . (والمعرفة البرهانية هي دائمًا معرفة من خلال وسائط ، فهي معرفة النتائج من خلال المقدمات . والحقيقة المعروفة على نحو علمي ، لا تقف وحدها بمعزل عن الحقائق الأخرى . إن "البرهان" ما هو إلا تحديد لطبيعة الرباط الذي يربط بين الحقيقة التي نسميها بالنتيجة ، والحقائق الأخرى التي نسميها مقدمات الإستدلال . إن العلم هو تحديد لعلة الأشياء . وهذا هو ما يعنيه المبدأ الأرسطي القائل بأن معرفة العلم هي معرفة الأشياء من خلال عللها) . ([39])

والترتيب المناسب في أي نسق منظم لحقائق علمية ، هو الترتيب الذي يبدأ من أبسط المبادئ وأوسعها تطبيقًا ، ثم ينزل للإستدلال منها خلال استنتاجات متتالية ، حتى الوصول إلى أكثر القضايا تعقيدًا ، (وبالتالي فإن عرض "علة" هذه القضايا المعقدة،لن يتم إلا عن طريق سلسلة طويلة من الاستدلالات . وهذا هو ترتيب التبعية المنطقية ، وهو الذي يصفه أرسطو بأنه استدلال مما هو أول ، بحسب طبيعتة من حيث المعرفة ، أي ننتقل مما هو مألوف لنا ، وهي الوقائع شديدة التركيب ، ، إلى الأكثر قابلية للمعرفة بحسب طبيعته ، وهي أكثر المبادئ بساطة ، والتي تكون الوقائع متضمنة لها) . ([40])

وبناء على ما تقدم ، يكون للعلم عناصر ثلاثة:-

1- فئة محددة من الموضوعات ، تكون هي مادة بحوثه ، (وتظهر هذه الموضوعات في عرض منظم لمحتويات العلم ، كما هو الحال في هندسة إقليدس ، على أنها المعطيات الإبتدائية التي يقيم عليها العلم استدلالاته) . ([41])

---

[38] - نفس المرجع – ص 45 .

[39] –See – Samuel Enoch stumpf – op. Cit. – p.87.

See also – Johnathan Barnes – Founders of Thought – op. Cit. – p.p.124 , 142.

- J. L. Ackrill – Aristotle the philosopher – oxford university press – oxford – 1981- P.P. 94 –96 .

[40] - Wallace I. Matson – A New History of philosophy – op. Cit. – p. 131

See also – Eduard Zeller – Aristotle and the Earlier preipatetics – V. I – op. Cit. – p. 167.

- Samuel Enoch stumpf – Socrates to Sartre – op. Cit. – p.p. 88 – 89 .

[41] - J. L. Ackrill – op. Cit. – p.131.

2- عـدد مـن المـبادئ والمسـلمات والبديهيات ، التي ينبغي أن تبدأ منها عمليات البرهنة . (وبعضـها سيكون مبادئ مستخدمة في شتى أنواع التفكير العلمي ، وبعضها خاص بالمادة التي يختص بها علم معين) . ([42])

3- خصـائص معينة للموضوعات التي يدرسها العلم ، والتي يمكن بيان أنها تنتج عن تعريفاتها الإبتدائية بوسيلة المسلمات والبديهيات التي قبلناها .

وهذه الخصائص هي التي تعبر عنها نتائج البراهين العلمية .

ثالثًا: تصنيفه للعلوم:-

لقد قسم أرسطو العلوم إلى ثلاثة أقسام علوم نظرية وعملية وإنتاجية .

أولا: العلوم النظرية: -

وهي العلوم التي إنما تكون غايتها طلب المعرفة للمعرفة .

وهي تتناول الوجود من ثلاث جهات : -

1- مـن حيـث هو وجود بإطلاق ، (وهو ما لا يحتاج موضوعه في وجوده المنطقي ، ولا في وجـوده الخـارجي إلى المادة ، وذلك كالمحرك الأول . وهذا هو علم ما بعد الطبيعة ، أو العلم الأعلى ، أو العلم الإلهي أو الفلسفة الأولى) . ([43])

2- ومن حيث هو مقدار وعدد ، وهو ما إحتاج موضوعه في وجوده الخارجي - دون المنطقي - إلى المـادة ، كالمربع والمثلث النظريين مثلا . وهذا هو العلم الرياضي ، ويقال له أيضًا العلم الأوسط . وقد اشتهر من فروعه الحساب والهندسة والفلك والموسيقى .

3- ومن حيث هو متحرك ومحسوس ، (وهو ما احتاج موضوعه في حدوده ووجوده إلى المادة، وهـذا هو العلم الطبيعي أو العلم الأدنى أو العلم الأسفل ، وهو يشمل علم الطبيعة والآثار العلوية والكون والفساد وعلمي النبات والحيوان وعلم النفس . وقد يلحق به علم الطب أيضًا) . ([44])

ثانيًا: العلوم العملية:-

---

[42] - Wallace I. Matson – op. Cit. – p. 131

See also – Jonathan Barnes – op. Cit. – p.p. 121 – 123 .

- J. L. Ackrill – op. Cit. – p. 94.

[43] - Margaret E. J. Taylor – Greek philosophy An Introduction – op. Cit. – p. 124.

See also – Samuel Enoch stumpf – Socrates to Sartre – op. Cit. – p. 92.

- Eduard Zeller – Aristotle and The Earlier peripatetics v. I – op. Cit. – p. 181 .

[44] - د. محمد عبد الرحمن مرحبا – من الفلسفة اليونانية الإسلامية – مرجع سابق – ص 159 .

وغايتها تدبير أفعال الإنسان بما هو إنسان . وهي تشمل أولا ما يكون موضوعه أفعال الإنسان الفرد ، وما يكون موضوعه أفعال الإنسان في الجماعة .

وتبعًا لذلك تنقسم العلوم العملية إلى قسمين:-

(1- الأخلاق : وموضوعها أفعال الإنسان كفرد .

2- السياسة : وموضوعها أفعال الإنسان في داخل الجماعة) . ([45])

(ونعلم أن أرسطو لم يفصل بين علمي الأخلاق والسياسة لما بينهما من روابط وثيقة ، فهما علما السلوك الإنساني في الأسرة والمجتمع) . ([46])

ثالثًا: العلوم الإنتاجية:-

(وغايتها تدبير أقوال الإنسان ، وهي تتناول هذه الأقوال من حيث إيقاعها في النفس ، أو من حيث قوة تأثيرها في الخيال ، أو من حيث ما يكون موضوعه أفعال الإنسان في المنزل ، وما إليها من علوم نافعة) . ([47])

وتبعًا لذلك تنقسم العلوم الإنتاجيةثلاثةأقسام أو أكثر :

1-الشعر ، وموضوعه أقوال الإنسان المنظومة .

2-الخطابة ، وموضوعها أقوال الإنسان التي تثير الخيال .

3-تدبير المنزل ، وموضوعه أفعال الإنسان في الأسرة .

وأشرف هذه العلوم جميعًا إنما هي العلوم النظرية لأنها كمال العقل ، والعقل اسمى قوى الإنسان . وأشرف العلوم النظرية هو علم ما بعد الطبيعة ، لسمو موضوعه وبعده عن التغير . وهذا هو سبب تسميته بالعلم الأعلى .

والفلسفة عند أرسطو تتناول هذه العلوم الثلاث جميعًا ، وتدخلها في إطارها .

الميتافيزيقا:-

- Eduard Zeller – out lines of The history of Greek philosophy – op. Cit. – p. 169. [45]
See also - John Ferguson – Aristotle – the open Univeresity Twayne publishers Inc. New york –1972 – p. 174.
- Jonathan Barnes – Founders of Thought – op. Cit. – p. 169.

[46] – د. أميرة حلمي مطر – الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 255 .

[47] – نفس المرجع – ص 259 .

يعـــد أرسطو مؤسس علم ما بعد الطبيعة ، فهو الذي حدد أهم موضوعاته ، وميز بينه وبين مجالات المعرفة الأخرى ، وتحدث فيه بإعتباره علمًا مستقلا . (ولم يطلق أرسطو على هذا العلم اسم الميتافيزيقا ، وإنما أطلق عليه اسم الفلسفة الأولى ، أو الفلسفة أو الحكمة Sophia ، أما اســم الميتافيزيقا الذي أطلق على هذا العلم ، فإنما يرجع إلى ناشري كتبه وشراحه المتأخرين ، وكان مجرد عنوان للكتب التي نشرت بعد كتب الطبيعة ، غير أن هذا العنوان سرعان ما أصبح يــدل عــلى الموضـــوع ، فقيل علم الميتافيزيقا أي ما بعد الطبيعة . وقد أطلق هذا الاسم أندرو نيقوس الرودسى) . ([48])

هنا تظهر دلالة على وجود قطيعة معرفية عند أرسطو متمثلة في تأسيس علم ما بعد الطبيعة .

موضوع الميتافيزيقا:-

لعــل خير تعريف للفلسفة يستهل به أي مؤلف في هذا الموضوع ، هو ما ذكره أرسطو في مقدمة كتاب الميتافيزيقا (فقال : "إن الإنسان بطبعه مشوق للمعرفة ، والبرهان على ذلك

واضـــح من تلك اللذة التي نستمدها عند عمل الحواس . غير أن ما تقدمه لنا الحواس مــن خبرة لا ترقى إلى مستوى المعرفة العلميةو الفلسفية ، فالحواس تؤدي إلى تكوين الخبرة ، وهي تقدم لنا معرفة الجزئيات والظواهر المختلفة ، كأن نعرف أن النار ساخنة أو أن دواءً معينًا قد شفى سقراط من مرض معين") . ([49]) وهذه كلها معرفة مفيدة للحياة العملية .

أمـــا إذا حاولـــنا الإرتفاع إلى المعرفة العلمية أو الفلسفية ، فإننا لا نكتفي بذلك ، لأننا نحـــاول معرفة العلة المفسرة لإرتباط الظواهر المشاهدة في الخبرة الحسية . (إننا نحاول البحث عن السبب أو العلة ، لماذا تكون النار دائمًا ساخنة ، ولماذا يشفى هذا الدواء بعينه هذا المرض . فأصحاب الخبرة قد يعلمون أن شيئًا ما موجود ، ولكنهم يجهلون السبب في وجوده ، أما أصحاب الفـــن – يعـــني به هنا العلم والفلسفة على السواء – فيتعمقون إلى معرفة السبب والعلة . والعلم المســـمى بالحكمة أو الفلسفة Sophia ، هو العلم الذي يصل إلى معرفة العلل الأولى للوجود) . ([50])

---

48 – د. أميرة حلمي مطر – الفلسفة عند اليونان – مرجع سابق – ص 269 .
أيضًا – (دورية) – برتراندرسل – عالم المعرفة – حكمة الغرب – عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الإجتماعي والسياسي – ج 1 – ترجمة د/فؤاد زكريا – الكويت – 1983 – ص 157 .

49 - Eduard Zeller – Aristotle And The Earlier peripatetics- V. I- op. Cit. – p. 164.
See also – Charles M. Bake Well – Source Book In Incient philosophy – op. Cit. – p. 219 .

50 – د. أميرة حلمي مطر – الفلسفة عند اليونان – مرجع سابق – ص 271 .

يعـد أرسطو مؤسس علم ما بعد الطبيعة ، فهو الذي حدد أهم موضوعاته ، وميز بينه وبين مجالات المعرفة الأخرى ، وتحدث فيه بإعتباره علمًا مستقلا . (ولم يطلق أرسطو على هذا العلم اسم الميتافيزيقا ، وإنما أطلق عليه اسم الفلسفة الأولى ، أو الفلسفة أو الحكمة Sophia ، أما اسـم الميتافيزيقا الذي أطلق على هذا العلم ، فإنما يرجع إلى ناشري كتبه وشراحه المتأخرين ، وكان مجرد عنوان للكتب التي نشرت بعد كتب الطبيعة ، غير أن هذا العنوان سرعان ما أصبح يـدل عـلى الموضـوع ، فقيل علم الميتافيزيقا أي ما بعد الطبيعة . وقد أطلق هذا الاسم أندرو نيقوس الرودسى) . ([48])

هنا تظهر دلالة على وجود قطيعة معرفية عند أرسطو متمثلة في تأسيس علم ما بعد الطبيعة .

موضوع الميتافيزيقا:-

لعـل خير تعريف للفلسفة يستهل به أي مؤلف في هذا الموضوع ، هو ما ذكره أرسطو في مقدمة كتاب الميتافيزيقا (فقال : "إن الإنسان بطبعه مشوق للمعرفة ، والبرهان على ذلك

واضـح من تلك اللذة التي نستمدها عند عمل الحواس . غير أن ما تقدمه لنا الحواس مـن خبرة لا ترقى إلى مستوى المعرفة العلمية أو الفلسفية ، فالحواس تؤدي إلى تكوين الخبرة ، وهي تقدم لنا معرفة الجزئيات والظواهر المختلفة ، كأن نعرف أن النار ساخنة أو أن دواءً معينًا قد شفى سقراط من مرض معين") . ([49]) وهذه كلها معرفة مفيدة للحياة العملية .

أمـا إذا حاولـنا الإرتفاع إلى المعرفة العلمية أو الفلسفية ، فإننا لا نكتفي بذلك ، لأننا نحـاول معرفة العلة المفسرة لإرتباط الظواهر المشاهدة في الخبرة الحسية . (إننا نحاول البحث عن السبب أو العلة ، لماذا تكون النار دائمًا ساخنة ، ولماذا يشفى هذا الدواء بعينه هذا المرض . فأصحاب الخبرة قد يعلمون أن شيئًا ما موجود ، ولكنهم يجهلون السبب في وجوده ، أما أصحاب الفـن - يعـني به هنا العلم والفلسفة على السواء - فيتعمقون إلى معرفة السبب والعلة . والعلم المسـمى بالحكمة أو الفلسفة Sophia ، هو العلم الذي يصل إلى معرفة العلل الأولى للوجود) . ([50])

---

[48] - د. أميرة حلمي مطر - الفلسفة عند اليونان - مرجع سابق - ص 269 .

أيضًا - (بورية) - برتراندرسل - عالم المعرفة - حكمة الغرب - عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الإجتماعي والسياسي - ج 1 - ترجمة د/فؤاد زكريا - الكويت - 1983 - ص 157 .

[49] - Eduard Zeller – Aristotle And The Earlier peripatetics- V. I- op. Cit. – p. 164.

See also – Charles M. Bake Well – Source Book In Incient philosophy – op. Cit. – p. 219 .

[50] - د. أميرة حلمي مطر - الفلسفة عند اليونان - مرجع سابق - ص 271 .

(إن أول تمييز عظيم يمتاز به أرسطو عن سلفه ، وهو من وضعه وتفكيره ، هو وضعه لعلم جديد وهو المنطق) . ([56]) (يعتقد رينان بضرورة تدريب العقل بطريقة مباشرة ، أو غير مباشرة على الطريقة الأدبية اليونانية . ويرى أن العقل لا يكتمل بدون هذا التدريب . والواقع أن العقل اليوناني نفسه كان في حالة من الفوضى وعدم النظام ، وإلى أن قدم أرسطو وسيلة لفحص وتصحيح الفكر . وحتى أفلاطون كان روحا منطلقة غير محكمة ، تتخلله سحابة الخرافة دائمًا ، ويحجب جمال أسلوبه وجه الحقيقة . كما أن أرسطو نفسه قد خالف القواعد التي وضعها كثيرًا ، ولكنه في ذلك الوقت كان لا يزال متأثرًا بالماضي ، لا المستقبل) . ([57])

إن وضع أرسطو للمنطق وهو علم جديد هو أحد معالم القطيعة المعرفية عنده .

إن من أهم ما أدخله أرسطو على الفلسفة هو مذهبه في القياس ، (والقياس تدليل مؤلف من ثلاثة أجزاء ، وهذه الأجزاء الثلاثة هي : مقدمة كبرى ، ومقدمة صغرى ، ونتيجة) . ([58])

وهذه النتيجة تنتج عن الحقيقة المسلم بها في المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى. مثال على ذلك، (الإنسان حيوان عاقل ، ولكن سقراط إنسان ، لذلك فإن سقراط حيوان عاقل . إن القارئ الرياضي سيرى فورًا أن بناء القياس يشبه التدليل القائل بأن الشيئين المساويين إلى نفس الشيء ، يكون أحدهما مساويًا للآخر) . ([59])

القارئ الرياضي سيرى فورًا أن بناء القياس يشبه التدليل القائل بأن الشيئين المساويين إلى نفس الشيء ، يكون أحدهما مساويًا للآخر) . ([60])

---

[56] - I bid – p. 116.
See also – John Ferguson – Aristotle – op. Cit. – p. 174.

[57] - بول ديورانت – قصة الفلسفة – من أفلاطون إلى جون دوين – ترجمة د/ فتح الله محمد المشعشع – ط 6 – مكتبة المعارف – بيروت – 1988 – ص 78 . أيضًا :
-Wallace I. Matson – A New History of philosophy – op. Cit. – p. 133.

[58] -I bid p. 133.

[59] - ول ديورانت – مرجع سابق – ص 80 .
أيضًا – برتاندرسل – حكمة الغرب – ج 1 – مرجع سابق – ص 163 .
- J. L. Ackrill-Aristotle the philosopher – op. Cit. – p. 80 . sv.I
- See also Eduard Zeller – Aristotle and Earlier peripatetics S – V. I. – op. Cit. – p. 173.
- Samuel Enoch Stumpf – Socrates to sartre – op. Cit. – p. p. 90 – 91 .

[60] - ول ديورانت – مرجع سابق – ص 80 .
أيضًا – برتاندرسل – حكمة الغرب – ج 1 – مرجع سابق – ص 163 .
- J. L. Ackrill-Aristotle the philosopher – op. Cit. – p. 80 . sv.I
- See also Eduard Zeller – Aristotle and Earlier peripatetics S – V. I. – op. Cit. – p. 173.
- Samuel Enoch Stumpf – Socrates to sartre – op. Cit. – p. p. 90 – 91 .

ونعلم أن أرسطو لم يدرج المنطق ضمن تصنيفه للعلوم ، ولعل السبب في عدم اعتباره المنطق من العلوم ، (هو إن موضوعه أوسع من أي علم منها ، لأنه يدرس التفكير الذي يستخدم فيهـــا جميعًا) ، ([61]) بل يدرس أيضًا التفكير الذي لا يدخل ضمن نطاق العلم ، (كالتفكير الشائع عـــند جمهـــور الناس والذي يستخدم في البلاغة . كذلك يقدم المنطق القواعد التي تجنب الإنسان الخطـــأ وترشـــده إلى الصواب ، ومن هنا فقد عد المنطق عند فيلسوفنا مقدمة للعلوم تساعد على الـــتفكير السليم) . ([62]) وأطلق عليه فيما بعد اسم الآلة أو الأورجانون Organon ، (ولم يطلق أرســـطو اسم المنطق على هذه الأبحاث ، وإنما استخدم كلمة التحليلات Analytics ، أي تحليل الفكـــر إلى اســـتدلالات ، والاستدلال إلى أقيسة ، والأقيسة إلى عبارات وحدود . ولقد كانت نقطة الـــبداية فـــي مـــنطق أرســـطو هي جدل سقراط وأفلاطون ، فمن خلال مناقشته لأساليب اللغة ودلالاتهـــا، كـــتب أرسطو مؤلفه عن الجدل ، الذي عرف بإسم الطوبيقا أو المواضع Topics ، وكتب مؤلفه "المقولات") . ([63])

يقـــال عـــن أرســـطو إنه واضع علم المنطق . (ولكن هذا ليس معناه أنّ أرسطو درس المنطق في ذاته ، وبإعتباره علمًا مستقلا ، وإنما استعمله فقط ، وبحث فيه كأداة للبرهنة في بقية العلوم ، ولهذا كان إتجاه أرسطو الحقيقي في أبحاثه المنطقية ، يميل إلى بيان طرق البرهنة . أما المـــنطق كما يجب أن يكون ، أي بإعتباره علمًا مستقلا بذاته ، فلم يبحث فيه ، وذلك لأن الجزء الرئيسي من منطق أرسطو يتعلق بالأنالوطيقا ، أي البرهنة بنوعيها ، سواء فيما يتعلق بالقياس

أو فيما يتعلق بالبرهان . ففي الناحية الأولى كتب "أنالوطيقا الأولى" أو التحليلات الأولى ، وفي الناحية الثانية كتب "أنالوطيقا الثانية" أو التحليلات الثانية ، أما العبارة فلم يبحث فيها بحثًا مستقلا). ([64])

رابعًا: بحوثه في وسائل المعرفة:-

---

[61] I bid – p. p. 87 – 89 .
- See also – john Lewis – History of philosophy – op. Cit. – p. 52.
[62] Eduard Zeller – Aristotle … - V. I – op. Cit. – p. 168.
[63] – د. أميرة حلمي مطر – مرجع سابق – ص 167 – 168 .
وأيضًا wallace I. Matson – op. Cit. – p. 132.
See also – J. L. Ackriill – op. Cit. – p. 110 .
[64] – د. عبد الرحمن بدوي – أرسطو – ط 2 – وكالة المطبوعات – الكويت – 1953 – ص 60 .
أيضًا : W. K. C. Guthrie – A History of Greek philosophy – V. I – op. Cit. – p. 14.

يعـــد أرسطو أول من قدم بحثًا مستفيضًا في وسائل المعرفة ، ظل معظمه صالحًا حتى يومـــنا هذا . (ويتركز بحثه هذا بصفة رئيسية في البابين الثاني والثالث من كتاب النفس ، حيث بحث فيهما في الإحساس والحس المشترك والتخيل والتفكير والنزوع) . ([65])

وكـــثيرًا ما يشير ارسطو في ثنايا كتاب النفس ، إلى أنه سوف يبحث في الموضوعات المعرفية في كتب أخرى ، (هي التي جمعت تحت عنوان الطبيعيات الصغرى وعلى رأسها كتاب "الحس والمحسوس" الذي يبسط القول في البصر والسمع والشم والذوق واللمس .

وممـــا أجملـــه فـــي كتاب النفس . ثم "في الذكر والتذكر" الذي يقرر فيه قوانين تداعى المعاني وترابطها . ثم ثلاث كتب تتعلق بالنوم والأحلام ، وهي المعروفة باسم "في النوم واليقظة" و "في الأحلام" و "تعبير الرؤايا") . ([66])

وسوف نعرض فيما يلي لما قدمه فيلسوفنا في هذا المجال .

الإحساس:-

(ينشأ الإحساس عما يعرض من حركة وانفعال) . ([67])

(فمن الواضح إذًا أن قوة الحس لا توجد بالفعل ، بل بالقوة فقط) . ([68])

(ويقـــال : المحســـوس على ثلاثة أنواع من الأشياء : – نوعان يدركان بالذات ، ونوع بالعرض ، ومن النوعين الأولين أحدهما هو المحسوس الخاص بكل حاسة ، والآخر يعمها جميعًا ، وأعـــني بالمحســـوس الخاص ، ذلك الذي لا يمكن أن يحس بحاسة أخرى ، ويستحيل أن يقع الخطأ فيه .

مـــثال ذلك ، البصر حاسة اللون ، والسمع حاسة الصوت ، والذوق حاسة الطعم . أما اللمس فموضوعاته مختلفة . إلا أن كل حالة ، على كل حاسة ، تحكم على محسوساتها الخاصة ، ولا تخطئ في أن هناك لونًا أو صوتًا ، بل فقط في ما وأين الملون ، في ما وأين المسموع .

هـــذه إذًا هي المحسوسات التي يقال عنها خاصة بكل حاسة . والمحسوسات المشتركة هـــي الحـــركة ، والســـكون ، والعدد ، والشكل ، والمقدار ، لأن المحسوسات من هذا الجنس لا

---

[65] – يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 153 .

وأيضًا – أرسطوطاليس – كتاب النفس – ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني – راجعه على اليونانية الأب جورج شحاته قنواتي – ط2 – دار إحياء الكتب العربية – القاهرة – 1962 – مقدمة المترجم ص هـ .

[66] – أرسطوطاليس – المصدر السابق – مقدمة المترجم – ص (هـ – و) .

[67] نفس المصدر – ك 2 – ف 5 – 416 ظ 10 – ص 59 .

[68] نفس المصدر – ك2 – ف 5 – 417 و5 – ص 59 .

تخـص أي حاسة ، بل تعمها جميعًا . ولذلك كانت الحركة المعينة محسوسة للمس والبصر على حد سواء .

ويقال هناك محسوس بالعرض ، إذا أدركنا الأبيض مثلا على أنه "أبن دياريس" ، ([69]) فـنحن ندرك هذا الأخير بالعرض ، لأن الموضوع المحسوس قد اتحد بالأبيض عرضًا . ولهذا أيضًا فإن الحاس لا ينفعل من جهة هذا المحسوس من حيث هو كذلك . وأيضًا فإن المحسوسات الخاصة بكل حاسة ، هي المحسوسات بمعنى الكلمة ، من نوعي المحسوسات بالذات ، وإلى هذه المحسوسات تتلاءم طبيعة جوهر كل حاسة) . ([70])

(ولنسـلم أن كل ما ندركه باللمس نحس به ، إذ أن جميع صفات الملموس من حيث هو كذلك مدركة باللمس ، فمن الضروري تبعًا لذلك أننا إذا فقدنا إحساسًا ، فقدنا كذلك عضو حس . إلا أنـنا مـن جهة ، نحس باللمس جميع الأشياء التي ندركها بمماستها مباشرة ، واللمس حاسة موجـودة فيـنا ، ومن جهة أخرى نحس جميع الأشياء التي ندركها بمتوسطات بغير أن نمسها ، بواسـطة أجسـام بسيطة ، أعني الهواء ، والماء ، وهكذا تجري الأمور ، حتّى إذا حدث إدراك لمحسوسـات كثيرة مختلفة بالنوع ، بطريق وسط واحد ، فإن صاحب عضو الحس الملائم يجب بالضرورة أن يحس بكل من هذه المحسوسات المختلفة) . ([71])

والإحسـاس موجود في جميع الحيوانات ، (وتتدرج وظائفه بحيث يبدأ بحاسة اللمس ، لأنها أبسط الإحساسات الأخرى ، الأكثر تعقيدًا) . ([72])

ثم يلي اللمس الذوق ، فالشم فالسمع فالبصر .

ولا تقتصـر وظـائف الإحساس على الإدراك الحسي فحسب ، (بل تشتمل أيضًا على الشـعور باللذة ، والألـم الـذي يتبعه الرغبة والنزوع . كذلك يتفرع من الإحساس قوتا الخيال والذاكرة الموجودتان عند بعض الأنواع العليا من الحيوان) . ([73])

وقد ذهب السابقون على أرسطو في تفسيرهم للإحساس ، إلى أنه تغير كيفى يحدث في العضـو الحـاس بفعل المحسوس. (ولكنه يعترض أرسطو بقوله أن هذا التأثير الفيزيقي لا يكفي وحـده لحدوث الإدراك ، فالإدراك الحسى عملية تتضمن نوعًا من الإدراك والتميز ،ولقد تمسك أرسـطو بحل وسط بين من قالوا أن الآدراك يتم بين الشبيه وشبيهه ، وبين من قالوا أنه يحدث

---

69 – دياريس ـــــ اسم شخص كما يقال في العربية زيد أو عمرو .

70 – أرسطوطاليس – كتاب النفس – ك 2 – ف 6 – 418 وَ ، (5-25) ص (63-64) .

71 – نفس المصدر – ك 3 – ف1 – 424 ظ – ، 20 – 30 – ص 93 .

72 – نفس المصدر – ك 2 – ف2 – 414 ب ، 415 أ – ص (49 – 52) .

73 – د. أميرة حلمي مطر – الفلسفة عند اليونان – مرجع سابق – ص 326 .

بين الضد وضده . فذهب إلى رأي يشبه رأيه في عملية التغذي ، فقال أنه تحول الضد إلى شبيهه ، وذلــك لأن العضــو الحاس يتحول إلى حالة تشبه المحسوس ، فاليد تسخن بالحرارة ، والعين تتلون باللون ... الخ .

غيــر أن الإدراك الحسي يختلف عن عملية التغذي ، بأنه إدراك للصور فقط خالية من مادتها ، في حين يكون التغذي تقبل للمادة ، فشأن الإحساس أشبه بالشمع حين يتقبل طابع الخاتم ، دون أن يتقــبل مادتـــه من الحديد أو الذهب ، أي أن الإحساس هو تقبل صورة المحسوس لا مادته) . ([74])

وكــل حاسة من الحواس الخمس لا تنفعل إلا بصورة محسوسها ، فحاسة البصر مثلا ، لا تنفعل بالصوت ، وإنما تدرك اللون الذي في العين بواسطة مشف يسري فيه الضوء ، وكذلك في السمع عند إدراك الصوت الذي يتم بواسطة الهواء ، (ويحدد أرسطو نسبًا معينة لهذه الصور التي تؤثر على العضو الحاس ، بحيث لو زادت حدتها أو قلت عن نسبة معينة لما أمكنها التأثير عــلى العضو الحاس . وهذه النسبة بين ضدين مثلا بين الحلو والمر فيما يتعلق بالذوق ، أو بين الضــوء والظــلام بالنســبة للبصــر ، أم الصلابة والليونة بالنسبة للمس . وهكذا يتلقى عضو الإحســاس المؤثر في حدود معينة ، أما إذا زاد تأثير المحسوس عن قدرة الحاسة ، فإنها تؤدي إلى فساده أو تؤذيه .

ولهذه الملاحظة قيمتها المعروفة في علم النفس التجريبي ، الذي يحدد مقياسًا معينًا لتأثر الإدراك الحسي بالمؤثرات الخارجية ، وهو ما يعرف في علم في علم النفس الحديث بعتبة الإحساس) . ([75])

والحــواس آلات حيــاة ، كما أنها آلات إدراك . وهي تترتب من هذين الوجهين ترتيبًا عكســيًا . فبإعتبارها مدركة والبصر أولها ، لأنه يظهر لنا موضوعات أكثر ، خاصة ومشتركة وبالعرض ، وفوارق أكثر فإن الأشياء جميعًا ملونة ، ومن ثم داخلة في نطاقه (والسمع في المحل الثاني ، لأنه وسيلة التفاهم والتعلم والترقي ، وكان يفضل البصر من هذه الناحية ، ويتقدم عليه لــولا أن هذا الفضل ليس له بالذات بما هو حس الأصوات ، ولكنه يرجع إلى العقل الذي يدرك دلالات الأصــوات ، ثــم الشم لمشابهته البصر والسمع في بعد علته عن جسم الحاس . وأخيرًا الذوق فاللمس) . ([76])

---

[74] - د. محمد فتحي عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 50 .

أيضًا : - Margaret E. J. Taylor – Greek philosophy an Introduction op. Cit. – p. 118.

[75] - د. أميرة حلمي مطر – مرجع سابق – ص 328 – 329 .

والسبب واضح مما تقدم . وبالنظر إلى أهمية الحواس في حفظ حياة الحيوان ، (فاللمس أولهـا لأنه ضروري بالإطلاق لوجود الحيوان ، وهو ما من أجله يقال للحي أنه حساس ، يدرك بـه الـنافع والضار ، واللاذ والمؤلم ، فهو أساس النزوع من طلب وهرب ، وهو حاسة الطعام والشراب ، لأنه حاسة الحلو والبارد والرطب واليابس ، التي هي كيفيات المأكول و المشروب . أمـا سـائر الحواس فلا تفيد الوجود ، بل كمال الوجود ، لذا فقد لا توجد في بعض الحيوان مع وجود اللمس . أضف إلى ذلك أنه أساسها جميعًا ، فهو منبث في الجسم كله ، وهي مركبة عليه . ويليه الذوق لأنه مرتب كذلك لحفظ الحيوان ولا غنى عنه ، ثم الشم فإنه أقل ضرورة منهما . أما البصر والسمع فهما من هذه الوجهة كماليان ، ولئن ظهرت لهما فائدة حيوية في الحيوانات العليا ، فذلك بالعرض لا بالذات) . ([77])

2- الحس المشترك:-

بعـد أن وضـح أرسـطو الحـواس الخمـس ، وموضوعاتها الخاصة ، قال بوجود موضوعات للإحساس تدرك بإشتراك هذه الحواس ، خاصة حاسة البصر واللمس ، لأنها تفترض حركة العين واليد ، وهذه الموضوعات هي الشكل والعدد والحجم .

(ووجـود هـذة المحسوسات المشتركة نفترض ما نسميه بالحس المشترك ، ولا يعتبر أرسطو

هذا الحس المشترك حاسة سادسة . وإنما الغالب أنه طبيعة مشتركة بين الحواس الخمس المعـروفة . فالإحسـاس عمومًا قوة واحدة ولكنها تتنوع وتتعدد وظائفها . وتظهر وظيفة الحس المشـترك الخاصـة به ، عندما لا يتدخل في عمل الحواس الأخرى ، أي عندما يقوم بالعمليات التالية : -

أ - الوظيفة الأولى : -

إدراك المحسوسـات المشتركة بين أكثر من حاسة ، مثل إدراك الحركة ، والسكون ، والعدد ، والوحدة ،والشكل ، والحجم ، وإدراك المحسوسات بالعرض - كـأن تدرك مثلا أن "س" من الناس هو ابن "ص" . ([78])

---

76 - د. محمد فتحي عبد الله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 51 .

77 - أرسطوطاليس - كتاب النفس - مصدر سابق - ك3 - ف12 - 434 ظ ، 20-25 - ص 129 ، 130 .

أيضًا : Jonathan Lear – Aristotle The Desire to understand – cambridge university – New york – 1988 – p. 117.

78 - أرسطوطاليس - النفس - ك3 - ف1 - 425ظ ، 20-3- ص (93 - 95) .

ب- الوظيفة الثانية : -

إدراك الإدراك ، أي الشعور ، فبالحس المشترك يدرك الإنسان نفسه رائيًا أو سامعًا . إذ أن الحــس لا ينعكس على ذاته لإرتباطه بعضو مادي ، وليس فعله من جنس موضوعه حتى يدركه . وهكذا لا بد أن تنتهي الحواس الظاهرة إلى مركز مشترك .

ج - الوظيفة الثالثة : -

(التمييز بين المحسوسات في كل حس بإعتباره جنسًا ، كالتمييز بين الأبيض والأخضر، والحامض والمالح ، وبين موضوعات الحواس المختلفة ، كالتمييز بين الأبيض والحلو مثلا ، فإن هــذا التمييز لا يمكن أن يصدر عن الحواس أنفسها ، إذ أن كلا منها معين إلى موضوع ، إنه لا يمكن الحكم بقوى متفرقة ، أن الحلو مختلف عن الأبيض مثلا ، ويجب أن تكون هناك قوة واحدة تــدرك كــلا منهما بوضوح . ولا يكفي أن أرى أحدهما وأن ترى أنت الآخر كي يظهر الفرق بيــنهما ، ولكن يجب أن تكون هناك قوة واحدة ، هي التي تقول هذا الفرق ، لأننا نقول إن الحلو غيــر الأبيض . فما يميز هو إذن قوة واحدة تعقل وتدرك . يظهر إذًا أنه ليس يمكن الحكمَ على المحسوسات المتفرقة بأعضاء متفرقة . وهذه القوة عند أرسطو هي : القلب ، وحجته في ذلك أن شرط الإحساس الحرارة ، وأن القلب هو الذي يوزع الحرارة مع الدم في أطراف الجسم). ([79])

إن الحس المشترك يختلف عن الحواس الأخرى ، في أنه يدرك الصفات المشتركة بين المحسوسات التي لا بد فيها من تضافر عدة حواس ، مثال ذلك الحركة والسكون والجوع والشكل والعدد والحجم والوحدة . كذلك هو يميز المحسوسات المختلفة من كل جنس بعضها من بعض ، فيميز الأبيض من الأسود في داخل اللون . وأخيرًا نستطيع بهذا الحس أن ندرك أننا ندرك ، أي أنــه هو الذي يجعلنا نشعر بأننا نحس . فلو اقتصر الأمر على الحواس الخمس ، لرأينا وسمعنا دون أن نشعر بأننا نرى ونسمع . ومن هذا نرى أن الحس المشترك ليس مجرد إنفعال ، وإنما هو إنفعال مصحوب بالإدراك وبذلك يكون الحس المشترك أول خطوة في طريق التفكير . وهذا الحس مركزه القلب .

3- المخيلة .

بعــد أن اســتعرض ارســطووظائف الحــس المشترك ، وأشار إلى دوره في عمليات الإدراك الحسي ، ينتقل إلى البحث في التخيل وموضوعه ، فيقول : أن الإحساس يترك أثار تبقى

---

[79] - نفس المصدر - ك3 - ف2 - 425 ظ - ص (96-101) .

أيضًا - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - مرجع سابق - ص 161 .

فـي قوة باطنة نسميها المخيلة ، ولهذه القوة قدرة على استرجاع هذه الأثار ، وإدراكها في غيبة المحســوس . ولمــا كان هناك نوع من الإرتباط الوظيفي بين الحس والتخيل ، لهذا فإن أرسطو يميز بين التخيل والإحساس ، لكي يحدد وظيفة كل منهما .

أ- الإحســاس إما قوة أو فعل ، (والإحساس بالفعل هو حصول صورة المحســوس التي تخرج الحس من القوة إلى الفعل ، فبينما لا يوجد إحساس بالفعل بــدون المحسوس ، نجد في حالة التخيل ، أنه قد توجد الصورة الخيالية في عينية الإحساس أو المحسوس) . ([80])

ب- الإحساس حاضر دائمًا في الكائن الحساس ، سواء كان هذا الحضور بالقوة أو بالفعل ، أما التخيل فليس كذلك ، فقد نستطيع أن نتخيل أو لا نتخيل .

ج- إذا إفترضـنا أن الإحســاس والتخيل شيء واحد . (فيجب أن يوجد التخيل في جميع أفراد الإنسان والحيوان ، ولكننا بالدراسة وجدنا أن التخيل خاص بالإنسان وبعض الحيوان وليس بجميع الحيوان ، فالنمل مثلا ليس عنده تخيل .

د- وبيـنما يكون الإحساس بصورة ما مطابقة بين الحس والمحسوس ، نجد أن الصورة الخيالية قد تكون تأليفًا من عندنا .

✍ في الإحساس يفرض المحسوس نفسه على الحس ، أي أن الموضوع هــو الــذي يوجه الذات الحاسة ويفرض عليها صورته ، أما في التخيل فإن هذه العمـلية متعـلقة بإرادتـنا ، فـنحن نتخيل في الوقت الذي نريده ، وكذلك نتخيل الموضوع الذي نريده دون غيره من الموضوعات .

ويميــز أرسطو بين التخيل وغيره من القوى الإدراكية ، فيذكر أنه قوة تختلف عن قوة الإحساس والتفكير ، ولو أنه لا يمكن أن يوجد بغير إحساس .

وكذلــك فالتخيل غير التفكير ، إذ أن التفكير أي الحكم على الأشياء لا يتعلق بالإرادة ، بينما صور التخيل تخضع للإرادة ، فنحن نعرفها ونتمثلها ونسترجعها بإرادتنا ، والتخيل قد يكذب في موضوعات الحس الخاصة ، بينما قد تصدق هذه الحواس .

---

80 See – A. S. Bogomolov – History of Ancient philosophy op. Cit. – p. 231.

والـــتخيل أيضًـــا غير الظن المصحوب بالإحساس ،وليس هو المركب منهما ، وكذلك الـــتخيل ليـــس سوى قوة تحصل بها الصور فينا ، فهو قدرة أو حالة نحكم بها ،وقد يكون حكمنا صوابًا أو خطأ). ([81])

ممـــا ســـبق يتضـــح أن قوة التخيل تتفرع عن الإحساس، (لأنها تستخدم الصور السابق تكوينها بالإحساس ، كما أنها تعمل في بعث الصور في الأحلام) . ([82])

(فهـــي إذا المصـــدر الـــذي تنبعث منه صور الإحساس السابقة ، التي تظهر في النوم وتخدع الحالم ، لأن ذهنه منصرف عن كل شاغل خارجي ، ولا يستطيع ما يستطيعه اليقظان من مـــراجعة حاســـة بأخرى . وكذلك القول في التخيل في حالة المرض أو الإنفعال القوي ، فإنهما يهيجان الصور فتجتمع وتفترق ، فتتخيل أشياء كثيرة) . ([83])

الخلاصة أن التخيل كحركة يجب أن يقوم على الإحساس ، وأن يوجد عند الكائنات التي تحـــس إن القائم بالتخيل يجب أن يفعل وينفعل بعدد كبير من الأفعال . أن يكون التخيل صادقًا أو كاذبًـــا . (والإحســـاس بالمحسوســـات الخاصة صادق دائمًا ، وعندما يحصل الإحساس بأن هذه المحسوسات الخاصة أعراض لشيء ما ، هنا فقط يمكن أن يحدث الخطأ ، وكذلك فإن الخطأ يقع دائمًا في إدراك المحسوسات المشتركة . فيكون لدينا أنواع للتخيل تتمايز بالنسبة لموضوع التخيل الصادر عن الإحساس .

أولها : تخيل يقوم على الإحساس بالمحسوسات الخاصة ، وهذا النوع من التخيل صادقًا ما دام الإحساس حاضرًا ، ويكون صادقًا أو كاذبًا ، إذا غاب موضوع الإحساس .

ثانيها : التخيل القائم على المحسوسات المشتركة .

ثالثها : التخيل القائم على المحسوسات بالعرض .

وهذان النوعان الأخيران من التخيل قد يكونان صادقين أو كاذبين ، سواء كان موضوع الإحساس حاضرًا أو غائبًا) . ([84])

المخيلة هي مرحلة وسطى بين محض الحس ومحض الفكر . (ذلك أن الصورة الحسية لا تـــزول مـــن النفس بعد زوال المحسوس ، بل تتخلف عنها آثار تظل محفوظة ، بحيث يمكن

[81] – أرسطوطاليس – كتاب النفس – ك3 – ف3 – 427ظ – ص (102 – 104) .

[82] – د. محمد فتحي عبد البله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 54 .

[83] – أرسطوطاليس – المصدر السابق – ك3 – ف3 – 428 وما بعدها – ص 104 .

[84] – د. محمد فتحي عبد الله – مرجع سابق – ص 55 .

استدعاؤها عند الحاجة إليها . وتتفاوت الحيوانات في الإحتفاظ بهذه الآثار ،إذ لا توجد المخيلة في جميع

الحيوانـــات ، بل في الحيوانات الراقية منها . وللمخيلة شأن كبير في الأحلام ، فمنها تنــبعث صـــور الإحساســـات الســـابقة وتظهـــر في النوم . وهذه الصور لا بد منها عند تكوين المعقولات) ([85])

4- الذاكرة

الذاكـــرة قائمـــة عـــلى المخيلة ، (فإن الذكر ممتنع من غير التخيل ، وهما في بعض الحـــالات يتشابهان إلى حد يتعذر معه التفريق بينهما ، غير أنهما يفترقان في أن المخيلة تقتصر على إدراك الصورة ، بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة ، هي صورة شيء قد سبق إدراكه ، فهـــي تتعلق بالماضي . ومما يدل على تمايزهما أنه قد توجد في الذهن صورة ، فتعتبرها مجرد صورة ، وهي صورة شيء عرض لنا في الماضي .

وقـــد توجـــد في الذهن صورة ، هي مجرد صورة فنظنها مذكورة . والذاكرة قد تؤدي وظيفتها عفوًا ، وقد تستحثها الإرادة ، ويسمى هذا النوع الثاني تذكرًا ، وهو خاص بالإنسان لأنه يســـتلزم الـــتفكير . وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التي صاحبت الإحساس ، وبالحركات البدنيةأيضـــا ، أي المخيلة ، فإن هذه وتلك سلسلة يتبع لاحقها سابقها على حسب قوانين معينة . فالذكـــر والـــتذكر متوقفان على تداعي أو ترابط الصور والحركات وعلاقة اللاحق بالسابق إما ضرورية كالعلاقة بين العلة والمعلول ، فإن كلا منهما يذكر بالآخر ، وإما ناشئة بالعادة ، وهو

الأغـــلب ، وفـــي هذه الحالة اللاحق إما شبيه السابق أو ضده ، فتنتقل من الواحد إلى الآخر عفوًا بفعل العادة وأحيانًا تنشأ العادة من غير تكرار ، متى كان الإحساس قويًا أو اهتمامنا به شديدًا) . ([86])

إن الذاكرة لا تختلف عن المخيلة إلا في نسبتها إلى الزمان الماضي ، إذ عملها محصور في بعث الصور إراديًا ، وإعادة تركيبها من جديد بأشكال مختلفة تلقائيًا كما يحدث في الأحلام .

5- القوى العاقلة

العقل المنفعل والعقل الفعال

---

[85] – د. محمد عبد الرحمن مرحبا – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – مرجع سابق – ص 181 ، 182 .

[86] – يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 162 ، 163 .

العقـل قـوة صرفة كالحس ، وطبيعته أنه بالقوة ، كاللوح لم يكتب فيه شيء بالفعل ، والعقل مفارق ، أي ليس له عضو بعينه ، وهذه المفارقة تفسر لنا كيف أن إنفعاله يختلف عن إنفعال الحس . إذ أن الحس لا يستطيع الإدراك بعد التأثير العنيف .

(فالسمع لا يدرك الصوت بعد أصوات قوية ، ولا يدرك البصر والشم بعد ألوان ساطعة وروائح شـديدة ، أمـا العقـل فبالعكس ، يستطيع بعد تعقل موضوع شديد ، أن يتعقل موضوعات أدنى معقولية ، والسبب في ذلك أن الحس لإتحاده بعضو ، فهو يتأثر بفعل الشيء فيه .

بيـنما العقـل مفارق لكل عضو ، وغير منفعل إنفعالا طبيعيًا كالحس ، ويلي هذه القوة الصـرفة قـوة أقرب ، فإن العقل بعد أن يخرج إلى الفعل ، يحفظ صورة الموضوع الذي تعقله ليسـتطيع أن يستعيدها ، فهو بالإضافة إلى هذه الإستعادة بقوة أقرب إلى الفعل من القوة الأولى السابقة على العلم، ويسمى حينئذ عقل بالملكة).[86]

والعقل يدرك الماهيات مباشرة، (ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بإنعكاسه على الحس، الذى هو مدرك الجزئيات بأعراضها. فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعاً، ولكنه بإختلاف، فهو يدرك ماهية الماء، ويدرك أن هذا المعلوم بالحس ماء).[87]

والعقل بإعتباره مدركاً للماهيات فى أنفسها، يسمى عقلاً نظرياً، فإذا حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر، فحرك النزوع إليها أو النفور منها، سمى عملياً.

(والفـرق بيـن الحس والعقل من هذه الجهة، أن الحس يدرك اللاذ أو المؤلم فى حقيقته المتشخصة، والعقل العملى يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك، وهما معقولان كالحق والباطل).[88]

---

(86) أرسطو طاليس – المصدر السابق – ك3 – ف4 و 20–25 – ص 108.
أيضـاً: (مقالة الإسكندر الأفروديسى فى العقل على رأى أرسطو طاليس) – ترجمة: اسحق بن حنين – ضمن كتاب شـروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى – حققها وقدم لها د/ عبد الرحمن بدوى – دار المشرق – بيروت – 1986 – ص (31–33).
أيضـاً - A.S.Bogomolov - History of Ancient philosophy - op. cit. - P. 231.
See also - Margaret E.J.Taylor - Greek philosophy An Introduction - op. cit. - P. 120.
(87) أرسطو طاليس – النفس – ك3 – ف4 – 429 و 10–24 – ص 109،108.
ك3 – ف7 – 431 و 1–20 – ص 118.
(88) نفس المصدر – ك3 – ف7 – 431 ظ إلى نهاية الفصل – ص (116–119).

ولما كان العقل بالقوة، فلابد من شيء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات، ويطبع بهــا العقــل، فيخرجه إلى الفعل. (أجل يجب أن يكون فى النفس تمييزاً ، يقابل التمييز العام بين المــادة، وبيــن العلة الفاعلية التى تحدث الصور فى المادة. وفى الواقع نجد فى النفس، من جهة واحدة،

العقــل الممــاثل للمادة من حيث إنه يصير جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الممــاثل للعــلة الفاعــلية لأنه يحدثها جميعاً، وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان، يحولها من ألوان بالقوة فى الظلمة إلى ألوان بالفعل).[89]

(هــذا الــنص صريح بأن فى النفس عقلاً فعالاً وآخر منفعلاً)[90]، وهما مفارقان على الســواء لنفس المسبب، أى روحيان. (العقل الفعال يجرد الصور المعقولة، ويتيح للعقل المنفعل أن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه. فالمنفعل هو المتعقل، والفاعل هو المجرد، وذلك طبقاً للمبدأ الكلى أن ما هو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شيء هو بالفعل).[91]

وهكــذا يفســر أرســطو معانينا الكلية، ويصل بينها وبين التجربة الممثلة فى الصور الخياليــة، وذلك بوساطة العقل الفعال، خلافاً لأفلاطون الذى يجعل المعانى الكلية صوراً مفارقة للمادة بالفعل، ويجعل العلم مستقلاً عن التجربة.

(وإذا اســتثنينا نظــرية أرسطو هذه لم نجد فى تاريخ الفلسفة نظرية أخرى تصل بين التجربة والعلم وتوفق بينهما، وإنما نجد الفلاسفة يفترقون طائفتين: طائفة الحسيين، الذين يردون المعــانى إلى الصور الخيالية، فلا يفسرون كلية العلم. وطائفة التصوريين، الذين يضعون العقل بمعزل عن التجربة فلا يفسرون موضوعية العلم).[92]

---

[89] نفس المرجع – ك3 – بداية ف5 – 435 و 10–20 – ص 112.

أيضاً - Margaret E.J.Taylor - Greek philosophy An Introduction - op. cit - P.P. 120, 121.

[90] لم يرد هذان المصطلحان فى كتب أرسطو، ولكن الشراح وضعوهما بناء على ألفاظه وروح مذهبه العام.

أنظر: د. محمد عبد الرحمن مرحبا – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – مرجع سابق – ص 182.

[91] Wallace I.Matson - A New History pf philosophy - op. cit. - P. 135.

أيضــا تفســير يحى بن عدى للمقالة من كتاب أرسطو طاليس "ما بعد الطبيعيات" وهى الموسومة "ألف الصغرى"– ضــمن كــتاب– رســائل فلسفة الكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى–وقدم لها د.عبد الرحمن بدوى–منشورات الجامعة الليبية– بنغازى–1973 ص 173، 174

[92] يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 165.أيضاً

- Marjorie Grene - Aportrait of Aristotle - op. cit. - P.P. 17, 19, 38.
See also - Eduard Zeller - Aristotle And The Earlier Peripatetics - V.I. - op. cit. - P.P. 166, 167.
- F.M.Corford - Before And After Socrates - op. cit. - P. 87

لأرسـطو كلاماً فى العقلين وارداً بعد النص المتقدم مباشرة، لا يخلو من غموض. فهو يقول: "وهذا العقل الفعال هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج، لأن ماهيته أنه فعل، والفاعل دائماً أسمى من المنفعل، والمبدأ أسمى من الهيولى، والمبدأ "أى العلة" أشرف من المادة".[93]

هذا الكلام يشعر بأن العقل الفعال وحده قابل للمفارقة دون العقل المنفعل، ولكن أرسطو قـال عكس ذلك، فالمراد وهذا العقل أيضاً، لأن السبب واحد من الجهتين، وهو أن إدراك العقل للموجودات يستلزم أن يكون هو مجرداً.

(وقولـه "قـابل للمفارقة" هو المقصود لا مفارق بالفعل، ولو أن اللفظ اليونانى يحتمل المعنيين، وذلـك لما رأيناه الآن من أن أرسطو يجعل العقلين فى النفس. غير أن قوله "الفاعل اشـرف من المنفعل" يدل على مفاضلة بين العقلين، وتفضيل الفاعل على المنفعل، وهذا إشكال، يدل على أنه إذا كان المنفعل مفارقاً، فالفعال أحرى أن يكون مفارقاً، من حيث أنه اشرف، وقوله "غيـر ممـتزج بمـادة" يعنى أنه غير متحد بعضو وأنه يعمل دون عضو)،[94] مما سبق يفرق أرسطو إذاً بين قوتين فى العقل.

قـوة قابـلة لتـلقى جميـع المعقولات هى ملكة استعداد لتقبل الصور المعقولة، (وبها المعقـولات بـالقوة، ولكـنها لا تعقل هذه المعقولات بالفعل، إلا بفضل قوة أخرى فعالة تخرج المعـانى الكلية من الجزئيات، وتظهرها كما يظهر ضوء الشمس الألوان من الظلام ويحولها إلى الوجود بالفعل فى العين الإنسانية).[95]

كمـا رأيـنا، نجد أن أرسطو فرق بين العقل النظرى والعملى. فهو من حيث هو يدرك الماهيـات فى أنفسـها يسمى عقلاً نظرياً، ومن حيث أنه يحكم على الجزئيات بأنها خير أو شر يسـمى عقـلاً عملياً. العقل النظرى يقال بالإشتراك على درجات مختلفة، فهناك العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل الفعال.

---

[93] أرسطو طاليس – كتاب النفس – ك3 – بداية ف5 – 435 و 15-25 – ص 112.

أيضاً – (تفسير يحيى بن عدى للمقالة الأولى من كتاب أرسطو طاليس "ما بعد الطبيعيات").

أنظر رسائل فلسفية – للكندى والفارابى وابن ماجه وابن عدى – حققها وقدم لها د/ عبد الرحمن بدوى – مرجع سابق – ص 173،172.

[94] T.V.Smith - philosophers Speak For Themselves - op. cit. - P. 34.

[95] د. محمد فتحى عبد الله – المعرفة عند فلاسفة اليونان – مرجع سابق – ص 58.

وأيضـاً مقالـة الأسـكندر الأفروديسى فى العقل على رأى أرسطو طاليس – أنظر شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى – حققتها وقدم لها د/ عبد الرحمن بدوى – مرجع سابق – ص (33-42)

فالعقل الهيولانى إنما هو عقل بالقوة، أى مجرد استعداد للتعقل. إنه يشبه صحيفة بيضاء خاليـة مـن الكـتابة، ولكـنها قابلة لأن يكتب عليها كل شىء. وكذلك العقل الهيولانى (أو العقل المنفعل)، فهو قابل لأن تحصل فيه المعقولات بالفعل، بتأثير عامل خارجى هو بالفعل دائماً، وهو مبدأ كمال أو تحقيق فيه يسمى عقلاً فعالاً.

ويـلى العقل الهيولانى العقل بالملكة، وهو عبارة عن العقل الهيولانى، وقد حصلت فيه المعقولات فأصبح بالفعل، بمعنى ما بعد أن كان بالقوة، نتيجة لإكتساب المعارف. أو هو فى مرحلة وسطى بين القوة والفعل، لأن صاحبه يستطيع استحضار معارفه متى شاء، ولكنها ليست حاضرة أمامه دائماً. وهو من هذه الناحية فيه جانب بالقوة وجانب بالفعل.

وأخيـراً العقل الفعال، وهو العلة الفاعلة للإدراك ومبدأ الكمال، أوالتحقيق للعقل الهيـولانى، أى هوالـذى يخـرج المعقولات من الماديات - وهى موجودة فيها بالقوة - ويطبع بها العقل الهيولانى فيخرجه إلى الفعل، وإلا لظل عقلاً هيولانياً بالقوة، ولما تحقق له الكمال، فالعقل الفعال هو بالفعل دائماً.

(عـلى الـرغم مـن أن أرسـطو ينص صراحة على أن كلا العقلين المنفعل والفعال موجودان فى النفس الإنسانية)[96]، (إلا أنه يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل المنفعل، لأنه مفارق وخالد وأزلى وأنه يأتى للإنسان من الخارج).[97]

أما عن طبيعة هذا العقل فهى فعل خالص، وهو فى تعقل دائم، الأمر الذى يجعله أقرب شـىء إلى العقـل الإلهى، (وقد أدت أقوال أرسطو الغامضة فى العقل، إلى إختلاف المفسرين. حيـث أن أرسطو كان مضطرب غاية الإضطراب فى أمر العقل الفعال، بل إنه لم يضطرب فى شـىء كإضـطرابه فيه. فعلى حين يصرح فى كتاب "النفس" بأن العقل الهيولانى والعقل الفعال موجـودان فى النفس الإنسانية، يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل الهيولانى، بل وعن قوى النفس جميعاً، وعن كل الأشياء المادية المحسوسة، إذ يقول

انـه مفـارق، أى غير ممتزج بمادة، وليس له عضو يقوم فيه، وأنه هو وحده لا يفنى بفناء البدن لأنه خالد دائم، بينما يقول عن العقل الهيولانى أنه فاسد).[98]

ولكـن هـذا العقـل هل هو الله حقيقة، (كما سيقول الإسكندر الأفروديسى، أحد شراح أرسـطو اليونـان فى القرن الثالث للميلاد؟ فقد ذهب إلى الرأى الذى يميل إلى تأليه هذا العقل، موحد بينه وبين عقل الله محرك السموات الذى هو دائماً بالفعل.

---

[96] د. أميرة حلمى مطر - الفلسفة عند اليونان - مرجع سابق - ص 331-332.

[97] أرسطو طاليس - كتاب النفس - ك3 - ف5 - 345 و - ص 113،112.

[98] د. محمد عبد الرحمن مرحبا - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - مرجع سابق - ص 184،183.

أما ثامستيوس (Thémistuis)، أحد الشراح اليونان، أيضاً فى القرن السادس الميلادى، فقد تمسك بعبارة أرسطو التى يذكر فيها أن العقل الفعال والعقل المنفعل، كلاهما موجود فى النفس الإنسانية، ينبغى ان يميز فى النفس، ذلك التمييز الموجود فى الطبيعة بين المادة التى هى وجود بالقوة، وبين العلة والفاعل الذى يحدد هذا الموجود، ومثل هذا التمييز نجده فى الفن والمادة التى تستخدم فيه).[99]

وقد ترتب على هذا الإختلاف فى طبيعة العقل الفعال، إختلاف آخر فى علاقته بباقى قوى النفس الأخرى، (ونشأت نتيجة لذلك مشكلة بقيت تنتظر حلاً على مدى تاريخ الفلسفة القديمة، وفى العصور الوسطى).[100]

إن أرسطو يجعل المعرفة الأساسية هى المعرفة الحسية، (فما هو أول بالنسبة إلى الوجود الحقيقى، هو أخير بالنسبة إلى طريقة إدراكنا له. وذلك لأن الإنسان يبدأ الإدراك الحسى، ثم يرتفع شيئاً فشيئاً من الإدراك الحسى إلى الإدراك المجرد، إدراك الماهيات).[101]

يقول أنه لا معرفة، إلا إذا كان موضوع المعرفة صالحاً لأن يكون موضوعاً من

موضوعات الإحساس، أى أنه إذا فقدت حاسة، فقدت بالنسبة إلينا الأشياء التى هى موضوعات لهذه الحاسة. (وفى الإحساس يدرك الإنسان، لا الشىء بأكمله، وبإعتبار هيئته وتركيبه فى الوجود الخارجى، وإنما يدرك صفاته فحسب، وهذه الصفات هى الماهيات. وعن طريق التذكر أو التخيل - يجمع الإنسان بين الماهيات المختلفة المتصلة بشىء واحد، ويضيفها إلى شىء واحد بالذات، وبهذا تتكون المعرفة. ثم يرتفع الإنسان شيئاً فشيئاً بهذا التجريد من المحسوسات، حتى يصل إلى أعلى درجات التجريد).[102] فى المقالة الأولى من كتاب أرسطو "ما

---

(99) أرسطو طاليس - كتاب النفس - ك3 - ف5 - 435 و - ص 112.

أنظر - د. محمد فتحى عبد الله - المعرفة عند فلاسفة اليونان - مرجع سابق - ص 59.

أيضاً - مقالة الإسكندر الأفروديسى فى العقل على رأى أرسطو طاليس - ضمن كتاب شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى - حققها وقدم لها د/ عبد الرحمن بدوى - مرجع سابق - ص (31-42).

(100) د. محمود قاسم - فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - 1949 - ص (70-73)

(101) (تفسير يحيى بن عدى للمقالة الأولى من كتاب أرسطو طاليس "ما بعد الطبيعيات") أنظر رسائل فلسفية - للكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى - حققها وقدم لها د/ عبد الرحمن بدوى - مرجع سابق - ص 174.

(102) د. عبد الرحمن بدوى - أرسطو - مرجع سابق - ص 65،66.

أيضا-(تفسير يحى بن عدى للمقالة الأولى من كتاب أرسطوطاليس "ما بعد الطبيعية"

أنظر رسائل فلسفية - للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى - حققها وقدم لها د/ عبد الرحمن بدوى - مرجع سابق - ص 147.

بعـد الطـبيعيات) الفصـل الأول فى هذا الفصل [268 ب] يجمع أرسطو مع العلم بالحق العمل بـالعدل، (قـال أرسـطو طـاليس: "ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة: المعرفة الـنظرية، وذلـك أن غاية النظرية الحق، وغاية المعرفة العملية الفعل. فإن أصحاب الفعل وإن كانوا ينظرون فى حال الشىء الذى يفعلونه فليس بحثهم عن علة لها فى نفسها، لكن لإضافتها إلى الشىء الذى يفعلونه". قال يحيى بن عدى: إن جزئى الفلسفة: وهما النظر العلمى، والنظر العملى، كليهما يستعملان النظر، ويطلبان حقاً، إلا أن العلمى منهماً يطلب الحق ذاته، والعملى يطلب الحق لا لذاته، بل من أجل العمل. والذى

يطلب الحق لذاته أخص بالحق من الذى إنما يطلبه من أجل شىء غيره. فلذلك أوجب أن أخص بأن يسمى العلم النظرى بمعرفة الحق فقال: "ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسـفة المعرفة النظرية يعنى أن تسمية المعرفة النظرية خاصة بمعرفة الحق – صواب. ثم [269 أ] أتى بسـبب ذلك فقال: "وذلك أن غاية المعرفة النظرية خاصة معرفة الحق" – فهذا سبب قولـه إن تسـمية المعـرفة النظرية معرفة الحق صواب" وكأنه يريد أن يخصها، دون المعرفة العملية، بهذه التسمية، أتى بما يدل عليه فقال: "وغاية المعرفة العملية الفعل").[103]

هذه هى نظرية أرسطو فى المعرفة. وعلى أساسها قامت نظريته فى المنطق، فهو يقول إن المعرفة يجب أن تستمد أولاً من المبادئ العامة، أى أن تستخلص الجزئيات من الكليات، وهذا يتم عن طريق الإستدلال.

أما معرفة المبادئ الضرورية، فقد جعل لها أرسطو طريقاً آخر، هو استخلاص القوانين العامة من الجزئيات، أى أن ذلك عن طريق عملية أخرى، تسمى عملية الإستقراء.

بينما كان أفلاطون يقوم بإستخلاص الصور العقلية من الكل، وتصوره أنها توجد بمعزل فى عالم خاص بها، فإن أرسطو رأى هذا يعنى معاملة الفكر كما لو كان شيئاً، وتحويله إلى مجرد شىء جزئى من جديد.

(ولقد رأى أن الكل رغم أنه حقيقى، ليس له وجود فى عالم خاص به، بل ليس له وجود إلا فى هـذا العالم، كمجرد مبدأ صورى تشكيلى للأشياء الجزئية، وهذا هو المفتاح الرئيسى فى فلسفته، ولهذا فإنه يسجل تقدماً هائلاً على أفلاطون. إنها الذروة التى وصلت لها فلسفة اليونان.

---

(103) نفس المرجع – ص 176،175.

إن فلســفة أرسطو هى ماهية الفكر السابق كله، وخلاصة الروح الفلسفية وجماع كل ما هو طيب عند أسلافه، وطرح كل ما هو خاطئ.

ويســتحق أرســطو أيضــاً الثناء لأنه قدم الفلسفة الوحيدة فى التطور التى رآها العــالم، مــع استثناء فلسفة التطور عند هيجل، ولم يتمكن هيجل من أن يجد نظرية أكثر جــدارة فى التطور، إلا بعد أن سار إلى حد كبير على آثار أرسطو، وربما كان هذا أكثر إسهامات أرسطو فى الفكر أصالة).[104]

---

[104] ولتر ستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 213.



تعقـــيب

لقد قدم أرسطو بحثاً مستفيضاً فى المعرفة، قدم فيه نقداً للجوانب المعرفية لنظرية المثل الأفلاطونيـــة، ورغم ذلك اتفق مع كل من سقراط وأفلاطون، فى القول بأنه لا معرفة إلا لما هو ثابت، والثابت عنده هو معرفة الصور.

إن الشواهد والدلالات على ما أحدثه المعلم الأول من قطيعة معرفية مع فلسفة أستاذه أفلاطون تتمثل فى:

- إن أحد معالم هذه القطيعة المعرفية عنده، أن فلسفته أصبحت بموضوعاتها تغطى كل جوانب الفكر.
- يرجع إليه الفضل فى تنظيم الفلسفة اليونانية، وتفريع العلوم منها، وإيجاد المنطق مرتباً منظماً له أسسه وقوانينه، حتى لقب من أجل ذلك بالمعلم الأول.
- الـــلغة الفلسفية المكتملة عنده. فهو يعد مؤسس اللغة الفلسفية، لأنه مخترع قاموس المصـــطلحات الفنية. وكثيراً من المصطلحات التى لا تزال تستخدم حتى اليوم للتعبير عن أكثر أفكار الإنسان تجريداً، هى من إختراع أرسطو.
- مـــنهج أرســـطو فى البحث واستخلاص الحقائق وتحصيلها منهج مُخصب. وضع أرسطو أصول المنهج المادى الذى لا نزال نستلهمه فى البحث وغزو الطبيعة. وبذلك كان أرسطو على رأس تيار عظيم الأهمية فى تاريخ الفكر الإنسانى عامة، والفلسفة اليونانية خاصة.
- تأسيس أرسطو لعلم ما بعد الطبيعة، فهو الذى حدد أهم موضوعاته، وميز بينه وبين مجالات المعرفة الأخرى، وتحدث فيه بإعتباره علماً مستقلاً.
- وضع أرسطو للمنطق وهو علم جديد.
- من أهم ما أدخله أرسطو على الفلسفة هو مذهبه فى القياس.
- استكمال بناء المنهج الذى يقيم به المعرفة الإستدلالية والبرهانية والظنية والخطابية، بل ويفند به المعارف المغلوطة.

هذه هى معالم القطيعة المعرفية عند أرسطو مع فلسفة أستاذه أفلاطون.

إن الفلســـفة الأرســـطية رجعت رجعة أكيدة إلى عالم الحس، بما فيه من أشياء دنيوية، فبدلاً من تـــأمل المفـــاهيم والأفكار المجردة عند أفلاطون، نجد أن أرسطو يهتم بالعكس من ذلك، بمعرفة وتحديـــد طبيعة كل فرد، على أساس استخلاص ما هو كامن فى فرديته الخاصة، أو فى وجوده المحسوس المتغير.

وهـــذا يعـــنى أن عـــالم الحـــس بما فيه من أمور وأشياء جزئية، فى إمكانه أن يصبح موضوعاً للمعرفة.

ترى هنا الواقع عند أرسطو، فهو يرجع إلى الحس عن طريق الإستقراء.

نجد أن أرسطو قد وسع من مجال المعرفة، حتى أنه أعطى العقل الإنسانى السلطة فى معــرفة كــل ما يكون أو يدخل فى تكوين الكون، وأنه بهذا قد حدد وبشكل نهائى مجال المعرفة حتى القرن السابع عشر.

أرســطو هــو أكــبر وأعظم الفلاسفة اليونانيين، أعماله الفلسفية تعتبر بمثابة موسوعة فلسفية، لخصت لنا كل ثقافة وفلسفة عصره. كما أن من أهم جوانب فلسفة أرسطو على الإطلاق هو المنطق، على أساس أنه المنهج الذى كانت تقوم عليه كل الثقافة اليونانية، وقد صاغه أرسطو الصياغة العلمية التى كتب لها البقاء حتى إعادة بعث المنطق من جديد فى منتصف القرن التاسع عشر فى صورته الرمزية المعاصرة.


الخاتمة



الخاتمـــة

كانت المنهجيات التقليدية المستخدمة في الدراسات والأبحاث في ميدان الفلسفة اليونانية، تســتند إلى تاريخ الفكر القائم على مبدأ التراكمات الكمية، وتقطع كل صلة بالمناهج المعاصرة، التي يمكن إستخلاصها من إبستمولوجيا العلم.

ومبدأ التراكم الكمي الذي يعد جوهر المنهجيات التقليدية هذا، لا يفيدنا أكثر من إخبارنا بــتراكمات تاريخيـــة، بدون أن يفسر لنا الحلقة المفقودة التي عملت على أن يلحق كل فيلسوف بالمرحلة السابقة عليه.

ولكن بالإعتماد على منهجية جديدة ومعاصرة مستفادة من إبستمولوجيا العلم التاريخية، قوامهـــا مــبدأ القطيعـــة الأبستمولوجية – الذي أعده جاستون باشلار في كتابه – "تكوين الروح العلمية" استطعت تفسير تاريخ الفلسفة اليونانية وأوجه تطورها، في الحقبة التي إخترتها وذلك منذ نشأتها في القرن السادس ق.م، وحتى عصر أرسطو. تفسيراً يستند إلى فكرة التحولات الكيفية.

لقــد وضــحت المقصـــود بمفهوم القطيعة المعرفية، الذي يوضح لنا الصلة الوثيقة بين الإبستمولوجيا وتاريخ العلم.

فأوضـــحت أن العــلم – أي علم على الاطلاق –، يمر في تاريخه بمرحلتين أساسيتين ومتميزتين 1– مرحلة الممارسة اليومية التلقائية والتي يغلب عليها الطابع الأيدولوجي. 2– مرحلة الصــياغة الــنظرية لــلقواعد الأساسية والمبادئ العامة والتي تجعل من المعرفة، معرفة علمية بالمعنى الدقيق للكلمة.

أمـــا القطيعـــة الإبستمولوجية فهي الحد الفاصل بين هاتين المرحلتين، وليست الفاصل الزمـــني الــلحظي، أو التغير السريع الذي ينتج عنه أمراً جديداً كل الجدة، فهي عبارة عن مسار معقد متشابك الأطراف، ينتج عنه مرحلة جديدة ومتميزة في تاريخ العلم.

مـــثال ذلـــك تأسيس علم المنطق على يد أرسطو في القرن الرابع ق.م، أو علم الهندسة عــلى يــد أقــليدس – الذي مهد له فيثاغورس – في القرن الثالث ق.م، أو علم الفيزياء الرياضـــية على يد ديكارت وجاليليو في القرن السابع عشر، أو النظرية المادية التاريخية عــلى يد كارل ماركس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أو نشأة التحليل النفسي على يد فرويد في مطلع القرن العشرين.

فكــل هــذه العلوم الجديدة أو المراحل الجديدة من العلم فى أزمنتها المتعاقبة، قد قطعت الصــلة بين ماضى العلم بوصفه ممارسة تلقائية أو أيدولوجية، وبين المرحلة الجديدة التى انتقل إليها العلم وهى مرحلة الصياغة النظرية هذا وتعبر المعرفة الجديدة عن نفسها فى صورة مفاهيم ومشــكلات جديدة، وتلك الأخيرة تتطلب بدورها مناهج وطرق برهنه لم يكن العلم قد عرفها من قبل فى مراحله السابقة.

وعلى الرغم من أن مفهوم القطيعة المعرفية قد أعده جاستون باشلار، من خلال دراسته لتطور علم الفيزياء المعاصر، إلا أن هذا المفهوم هو مفهوم معرفى يمكن الإستفادة منه فى تفسير التطور الذى يحدث فى باقى ميادين المعرفة الإنسانية.

أما بالنسبة للعلامات والشواهد التى تحدد حدوث القطيعة المعرفية فى تاريخ الفكر فهى:

1- المفاهيم الجديدة التى يتم استخدامها داخل العلم.
2- المناهج الجديدة التى تسمح بحل المشكلات، والتى تمثل عقبة أمام التطور داخل العلم.
3- التطور الذى يلحق بنظرية العلم نفسها.

فالهدف من البحث هو تفسير التحولات الكيفية التى حدثت فى تاريخ الفلسفة اليونانية من خــلال أعمــال كــبار الفلاسفة حتى عصر أرسطو، ولقد وضحت كيف تم التجاوز الجدلى فى المفــاهيم الفلســفية مــن جانب، وكيف كان الإرتقاء والتطور فى مناهج هؤلاء الفلاسفة وطرق استدلالهم من جانب آخر.

وقد فسرت التحولات الكيفية التى تمت على مستوى المقومات الأساسية التى استند إليها النسق الفلسفى اليونانى.

وبوجــه عــام، فلقد استخدمت فكرة القطيعة المعرفية فى إعادة قراءة مراحل التحولات الكبرى للفكر الفلسفى اليونانى، والتى تمثلت فى الإنتقال من مرحلة الأسطورة إلى مرحلة الفلسفة الطــبيعية، ثــم من الأخيرة إلى مرحلة الفلسفة العقلية. ثم أعدت قراءة التحولات الصغرى ذات الدلالات الإبستمولوجية الهامة داخل كل مرحلة.

ومــثال ذلــك: الــتجاوزات الجدلية التى تمت داخل المدرسة السقراطية، الأفلاطونية، الأرســطية، سواء على مستوى المفاهيم الفلسفية، أو طرق الإستدلال، أو المقومات الميتافيزيقية التى استندت إليها الأنساق الفلسفية عند أصحاب هذه المدرسة.

فهو أول من فصل العقل عن المادة، وإعتبره جوهراً متميزاً عن المادة وسبب حركتها. وثانيا كان الفلاسفة من قبله يلجأون إلى تفسير الحركة تفسيراً آلياً، أما هو فقد بدأ الإتجاه، نحو تفسير الظواهر لا بعللها المادية، بل بأغراضها وغاياتها.

- لقد جاء انكساجوراس بالعقل لتفسير الحركة بدلاً من تفسيرها بالحب والبغض عند أمبيدوقليس. على أن هناك إختلافاً كبيراً بينهما وهو أن الحب والبغض، وإن كانا فى المادة، فإنهما متميزان عنها. فى حين أن العقل ليس متميزاً عن المادة وحسب، بل منفصلاً عنها تماماً. وهنا يظهر منهجه الجديد المختلف عن أمبيدوقليس وهذه دلالة أخرى على وجود قطيعة معرفية عند انكساجوراس ولكن هنا بالنسبة إلى أمبيدوقليس. متمثلة فى وجود منهج جديد.
- فسر انكساجوراس الإحساس أو الإدراك تفسيراً يختلف عن تفسير أمبيدوقليس الشبيه يدرك الشبيه، فهو بالعكس يرى أن الضد يدرك الضد.

وهذا المبدأ الجديد أيضاً شاهد على وجود قطيعة معرفية فى استنتاج مبدأ جديد عكس مبدأ أمبيدوقليس.

- أيضاً هناك اللغة، وهى دلالة جديدة على وجود القطيعة، فاللغة كانت فى أولها تتدرج بين المحسوسات، فتكون ألفاظها متعلقة بالأشياء المادية التى تقع تحت الحس، فلما تطور الفكر البشرى ووصل إلى مرتبة التجريد، أى التفكير فيما ليس له صور مادية، حاول انكساجوراس أن يطور اللغة لكى يعبر بها عن معقولاته المجردة.
- هناك أيضاً قطيعة معرفية عند السوفسطائيين بالنسبة لمن سبقوهم، تظهر دلالاتها واضحة متمثلة فى استنتاج نتيجة جديدة وهى دخول الإنسان فى تفكير الفلاسفة اليونانيين، وإرتفاعه فوق الطبيعة إرتفاعاً تاماً، بل وجعلوه مقياس الطبيعة بدلاً مما كانوا يفعلون من قبل حين جعلوا الطبيعة مقياس الإنسان.
- أيضاً استخدامهم لمنهج جديد وهو فن الإقناع والإغراء وتغيير الغاية من التفلسف ومن التفكير، وجود مفهوم جديد عندهم وهو مفهوم التفلسف نفسه. — تأسيس السوفسطائيين لعلم الخطابة هو دلالة واضحة على وجود هذه القطيعة. كما أنهم وجهوا الإنتباه إلى دراسة الكلمات والجمل والأسلوب والنثر الفنى والإيقاع، أى أنه هناك تطور فى اللغة عندهم وهى دلالة أخرى على القطيعة المعرفية عندهم.

رأينا الشواهد والدلالات على وجود القطيعة المعرفية عند الطبيعيين فكان تحول التفسير الأسطورى إلى تفسير علمى هو منهج جديد له دلالة على وجود هذه القطيعة. فلقد اتخذت الفلسفة

فى بحثها منهجاً كونياً، حيث أنها راحت تسعى إلى الثورة على نظرية أكثر إقناعاً من الأساطير التى كانت تفسر الظواهر الطبيعية والعادية بإرجاعها إلى قوى خفية، تعمل من خلفها تحركها، فكانت المبادئ الطبيعية خطوة تقدمية فى تاريخ التفكير اليونانى العلمى والفلسفى على السواء.

أهم شواهد ودلالات القطيعة المعرفية عند الطبيعيين تتمثل فى:-

1- لغة جديدة. وهذه اتضحت من خلال ظهور مفاهيم جديدة وتطور فى اللغة مثلما رأينا عند الفيثاغوريين والألفاظ الاصطلاحية الهندسية الجديدة.

2- منهج جديد. وهذا ظهر واتضح كثيراً مع تغير التفسير الأسطورى للأشياء إلى استخدام الحس والعقل فى التفسير العلمى الذى أخذ مكانه.

3- نظرية أو نتائج جديدة. من محاولة الطبيعيين تفسير أسرار الكون بالملاحظة والتفكير والإستدلال وتوصلهم إلى تفسير مادى، إلى أصل الوجود ثم مناداتهم بأحادية المادة.

كما أن قول انكسماندر باللانهائى. وهو عبارة عن فكرة عقلية، هو الحقيقة الثابتة الموجودة وراء المتغيرات، وهو نتيجة جديدة لها أهميتها.

- أيضاً عند هيراقليطس فهو صاحب فكرة جديدة، فهو أول من قال بالتغير الدائم المطلق. كما أن فكرته فى الأضداد كان لها أكبر الأثر فيما بعد فى تاريخ الفلسفة وقد أثرت فى كل الذين قالوا بالتطور.
- كما نجد عند الفيثاغوريين نظريات هندسية جديدة.

كل هذه شواهد تثبت وجود قطيعة معرفية بين الفكر الأسطورى والفكر الطبيعى من بعده.

نجد القطيعة المعرفية الثانية عند انكساجوراس واكتشافه لفكرة العقل، ففكرة العقل هى دلالة من دلالات وجود القطيعة المعرفية وهى الأفكار الجديدة، فإنكساجوراس يعد تطوراً أبعد من سابقيه، وذلك لأن فلسفته تتميز بشيئين جديدين.

أيضـــاً الجـــدل السوفسطائى دلالة أخرى على القطيعة. فلقد تناولوا بالجدل المذاهب الفلسفية المعروفة. فلقد وضعوا أسس ثابتة لعلوم الحوار والجدل.

نجد أنه هناك قطيعة معرفية أخرى عند سقراط، فلقد تجاوز سقراط كل الفلسفات السابقة عليه بتأسيسه لعلم الأخلاق وفلسفة المفاهيم.

- تأســيس ســقراط لعلم الأخلاق. – أيضاً وجود مبدأ جديد وهو أن المعرفة هى الوصول إلى ماهيات الأشياء.
- لقــد انتهج سقراط منهجاً جديداً فى البحث والفلسفة، منهجه فى البحث عرف (بالتهكم والتوليد).
- طــلب سقراط للحد الكلى، والإنتقال منه إلى الماهيات المشتركة أو الطبائع العامة للأشياء، وهذا تصور جديد للعلم.
- تحديد المعانى وإقامة التصورات الجديدة هو تطور فى اللغة.
- ذلك كله يتم بطريقة الإستقراء والإنتقال من الجزئى إلى الكلى، وهذا منهج جديد فى غاية الأهمية.
- مفهــوم النفس هو مفهوم جديد أدخله سقراط على الفلسفة اليونانية.

هــذه هى دلالات وجــود قطيعة معرفية عند سقراط متمثلة فى لغة جديدة، ومنهج جديد، واستنتاج نتائج ومفاهيم جديدة.

وهــناك قطيعــة معرفية جديدة عند أفلاطون أحدثها مع من سبقوه دلالات وشواهد هذه القطيعة تمثلت فى:

- نظرية التذكر. وهى نظرية جديدة. تعد نظرية التذكر من أهم الأسس الــتى تقوم عليها المثالية عند أفلاطون، إذ أنه بواسطة هذه النظرية، أمكــن البرهنة على وجود المثل فى عالم آخر. وكذلك أمكن البرهنة على خلود النفس.
- فكرة الطهر والتطهر. من أهم الأفكار الأخلاقية عند أفلاطون، وهى دلالة على وجود هذه القطيعة عنده متمثلة فى استنتاج فكرة جديدة.
- الجــدل الصاعد والهابط هو دلالة هامة على هذه القطيعة فهو منهج جدلى جديد يختلف عن منهج من سبقوه.
- نظرية أفلاطون الجديدة فى المعرفة.

- نقــل الــلفظ عــنده من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخلصـــة التى تولد العلم، هى دلالة أيضاً على هذه القطيعة متمثلة فى إخــتلاف، اللغة ومعانيها عنده وتطورها لكى تناسب طريقته فى الجدل.
- اصـــبح الديالكتيك على يد أفلاطون نظرية فى العلم. ووسيلة لمعرفة الحقيقة الحقة للأشياء. وهى نظرية جديدة فى العلم.
- منهج القسمة أو تحليل المفاهيم هو منهج جديد فى التحليل والتركيب .
- وجود صور منهجية جديدة تدخل فى سياق المنهج الأفلاطونى وهى الجدل الصاعد والهابط، والقسمة الثنائية، والمنهج الفرضى، والتقابل بين الوحدة والكثرة.

كل هذه دلالات وجود قطيعة معرفية عند أفلاطون بالنسبة لمن سبقوه.

نجد القطيعة المعرفية الأخيرة هى عند أرسطو.

تتمثل الشواهد والدلالات على ما أحدثه المعلم الأول من قطيعة معرفية مع فلسفة أستاذه أفلاطون فيما يلى:-

- إن أحد معالم هذه القطيعة عنده، أن فلسفته أصبحت بموضوعاتها تغطى كل جوانب الفكر.
- يــرجع إليه الفضل فى تنظيم الفلسفة اليونانية، وتفريع العلوم منها، وإيجـــاد المنطق مرتباً منظماً له أسسه وقوانينه، حتى لقب من أجل ذلك بالمعلم الأول.
- أحــد هــذه المعالم أيضاً هى اللغة الفلسفية المكتملة عنده. فهو يعد مؤسس اللغة الفلسفية، لأنه مخترع قاموس المصطلحات الفنية.
- مــنهج أرســطو فى الــبحث واستخلاص الحقائق وتحصيلها منهج ثرخصب وضع أرسطو أصول المنهج المادى الذى لانزال نستلهمه فى البحث وغزو الطبيعة.
- تأسيس أرسطو لعلم ما بعد الطبيعة، فهو الذى حدد أهم موضوعاته، وميز بينه وبين مجالات المعرفة الأخرى، وتحدث فيه بإعتباره علماً مستقلاً.

- وضع أرسطو للمنطق وهو علم جديد. هو أحد معالم هذه القطيعة.
- من أهم ما أدخله أرسطو على الفلسفة هو مذهبه في القياس.
- استكمال بناء المنهج الذى يقيم به المعرفة الإستدلالية والبرهانية والظنية والخطابية، بل ويفند به المعارف المغلوطة.

هذه هى معالم القطيعة المعرفية عند أرسطو مع فلسفة أستاذه أفلاطون.

أرسطو هو أكبر وأعظم الفلاسفة اليونانيين، وعنده ظهرت العبقرية القديرة على معرفة كل شيء، وفهم كل شيء، وتنظيم كل شيء، لتستنبط أكثر مما يمكن استنباطه من هذه الإبتداعات التى سبقتها. وتضيف إليها من إنتاجها الخاص.

لقد رأينا مراحل التحول الكبرى للفكر الفلسفى اليونانى، والتى تمثلت فى الإنتقال من مرحلة الأسطورة إلى مرحلة الفلسفة الطبيعية، ثم من مرحلة الفلسفة الطبيعية إلى مرحلة الفلسفة العقلية.



المراجع والمصادر



قائمة مصادر ومراجع الرسالة

أولاً: المصادر:-

[1] المصادر المترجمة إلى اللغة العربية:-

1- أرسطو طاليس – النفس – ترجمة د/ أحمد فؤاد الأهواني – راجعه على الأصل اليوناني الأب جورج شحاته قنواتي – ط2 – دار إحياء الكتب العربية – القاهرة – 1962.

2- أرسطو – منطق أرسطو – الجزء الأول – حققه وقدم له د/ عبد الرحمن بدوي – وكالة المطبوعات – الكويت – 1980.

3- أفلاطون – الجمهورية – نقلها إلى العربية الأستاذ الشيخ حنا خباز – ط2 – المطبعة العصرية – القاهرة – 1929.

4- أفلاطون – الجمهورية – دراسة وترجمة د/ فؤاد زكريا – مراجعة د/ محمد سليم سالم – دار الكتاب العربي – القاهرة – 1985.

5- أفلاطون – الجمهورية – ترجمة نظلة الحكيم – محمد مظهر سعيد – دار المعارف – القاهرة – 1963.

6- أفلاطون – أوطيفرون – الدفاع – أقريطون – فيدون – عربها عن الإنجليزية د/ زكي نجيب محمود – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – 1966.

7- أفلاطون – ثياتيتوس – ترجمة د/ أميرة حلمي مطر – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – 1973.

8- أفلاطون – (فايدروس – ثياتيتوس) ترجمه (وقدمله) د/ أميرة حلمي مطر – ط1 – دار المعارف – 1986.

9- أفلاطون – فيدون (في خلود النفس) – ترجمها مع مقدمات وشروح د. عزت قرني – مكتبة الحرية الحديثة – القاهرة – 1979.

[2] المصادر المترجمة إلى الإنجليزية:-

Aristotle – Metaphysics – trans. Into English under the Editor Ship of W.D.Ross – 5 vol. & 2nd E.D. – oxford at the claren – Donrres – Oxford – 1968.

Plato – plato's Theory of knowledge – The Theatetus and the sophist of plato – trans. With commentary by Francis M.corford – Macmillan Library of Liberal Arts – New York – 1989.

ثانياً: المراجع العربية:-

1- د. الألوسى، حسام محى الدين – بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان – ط2 – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت – 1982.

2- د. الأهوانى، أحمد فؤاد – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – ط1 – دار إحياء الكتب العربية – القاهرة – 1954.

3- د. الجابرى، محمد عابد – مدخل إلى فلسفة العلوم – دراسات ونصوص فى الأبستمولوجيا المعاصرة – الجزء الأول – تطور الفكر الرياضى والعقلانية المعاصرة – ط2 – دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت – لبنان – 1982.

4- المفتى، محمد أمين – فكرة عن فلسفة سقراط – دار الفكر العربى – القاهرة – بدون تاريخ.

5- د. النشار، على سامى – صبحى أحمد محمود – نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان – ط1 – منشأة المعارف – الأسكندرية – 1964.

6- د. أنيس، عبد العظيم – العلم والحضارة – جـ1 – الحضارات القديمة واليونانية – المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر – القاهرة – 1967.

7- د. بدوى، عبد الرحمن – أرسطو – ط2 – وكالة المطبوعات – الكويت – 1953.

- أفلاطون – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – 1979.
- ربيع الفكر اليونانى – ط4 – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – 1969.
- رسائل فلسفية – للكندى والفارابى وابن ماجه وابن عدى – منشورات الجامعة الليبية – بنغازى – 1973.
- شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى – دار المشرق – بيروت – 1986.
- موسوعة الفلسفة – جـ2 – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت – 1984.

8- برهييه، آميل – تاريخ الفلسفة – الجزء الأول – الفلسفة اليونانية – ترجمة جورج طرابيشي – ط1 – دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت – لبنان – 1982.

9- د. بنعبد العالي، عبد السلام – سالم يفوت – درس الأبستمولوجيا – ط2 – دار توبقال للنشر – الدار البيضاء – المغرب – 1988.

10- بورا، س.م – التجربة اليونانية – ترجمة د. أحمد سلامة محمد السيد – الهيئة المصرية للكتاب – القاهرة – 1989.

11- توماس، هنرى – أعلام الفلاسفة – الترجمة العربية ترجمة مترى أمين – دار النهضة العربية – 1964.

12- د. جعفرعبد الوهاب – دراسات فى الفلسفة العامة – (الفلسفة واللغة – إبستمولوجيا البحث العلمى – الزمان والذاكرة) – الفتح للطباعة والنشر – الأسكندرية – 1991.

13- جيجن، أولف – المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية – ترجمة وتعليق د. عزت قرنى – دار النهضة العربية – القاهرة – 1976.

14- د. حرب، حسين – الفكر اليونانى – أفلاطون – ط1 – دار الفكر اللبنانى – بيروت – 1990.

15- د. حسن، السيد شعبان – برونشفيك وباشلار – بين الفلسفة والعلم – دراسة نقدية مقارنة – ط1 – دار التنوير للطباعة والنشر – بيروت – لبنان – 1993.

16- ديورانت، رول – قصة الفلسفة – من أفلاطون إلى جون ديوى – ترجمة د/ فتح الله محمد المشعشع – ط6 – مكتبة المعارف – بيروت – 1988.

17- رسل، برتراند – تاريخ الفلسفة الغربية – الكتاب الأول – ترجمة د. زكى نجيب محمود – مراجعة د. أحمد أمين – ط2 – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – 1967.

18- د. زكريا، فؤاد – حوليات كلية الآداب – الرسالة الأولى فى الفلسفة – الجذور الفلسفية للبنائية – قسم الفلسفة – جامعة الكويت – 1980.

- دراسة لجمهورية أفلاطون – مؤسسة التأليف والنشر – دار الكاتب العربى – القاهرة – 1967.

- نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان – مكتبة النهضة المصرية – 1977.

19- د. زيـدان، محمـود – نظـرية المعرفة عند مفكرين الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين – ط1 – دار النهضة العربية – بيروت – 1989.

20- سـارتون، جورج – تاريخ العلم – ترجمة لفيف من العلماء بإشراف د. إبراهيم مدكور – جـ2 – دار المعارف – القاهرة – 1970.

21- د. سبيلا، محمد – تأملات معاصرة (مجلة فصلية فلسفية تنويرية تصدر عن بيت الحكمة) – البنيوية بين المنهج والمذهب – السنة الأولى – سبتمبر 1985.

22- سـتيس، وولتر – تاريخ الفلسفة اليونانية – ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد – ط1 – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان – 1987.

23- سـلامة، أميـن – معجـم الأعلام فى الأساطير اليونانية والرومانية – ط2 – مؤسسة العروبة للطباعة والنشر والإعلان – القاهرة – 1988.

24- د. عبد الحميد، حسن – أسس الفلسفة – الفلسفة معناها وتطورها وأهم مشكلاتها – مكتبة الحرية الحديثة – القاهرة – 1993.

- دراسات فى الأبستمولوجيا – المطبعة الفنية الحديثة – القاهرة – 1992.

25- د. عـبد الله، محمـد فـتحى – المدرسة الفيثاغورية – مصادرها ونظرياتها – الدار الأندلسية للطباعة والنشر – الأسكندرية – 1989.

- المعرفة عند فلاسفة اليونان – الدلتا للطباعة والنشر – الأسكندرية – 1992.

- النحـلة الأورفيـة (أصولها وآثارها فى العالم اليونانى) – الدار الأندلسية – العصافرة – الأسكندرية – 1990.

26- فارتن، بنيامين – العلم الإغريقى – جـ1 – ترجمة أحمد شكرى سالم – مراجعة حسين كامل أبو الليف – مكتبة النهضة – القاهرة – 1958.

27- د. فخـرى، ماجد – تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس (585 ق.م) إلى أفلوطين (270 ق.م) وبرقلس (485 ق.م) – ط1 – دار العلم للملايين – بيروت – لبنان – 1997.

28- فرنـر، شـارل – الفلسفة اليونانية – ترجمة تيسير شيخ الأرض – ط1 – دار الأنوار – لبنان – 1968.

29- فيـن، بول – أزمة المعرفة التاريخية – فوكو وثورة فى المنهج – ترجمة وتقديم: إبراهيم فتحى – ط1 – دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع – القاهرة – 1993.

30- د. قاسـم، محمود – فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – 1949.

31- كـرم، يوسـف – تـاريخ الفلسفة اليونانية – ط5 – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – 1966.

32- كريزويل، إديث – آفاق العصر (عصر البنيوية) – ترجمة جابر عصفور – ط1 – دار سعاد الصباح – الكويت – 1993.

33- كريمـر، صموئيل نوح – أساطير العالم القديمة – ترجمة د. أحمد عبد الحميد يوسف – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – 1974.

34- كيسيديس، ثيوكاريس – جذور المادية الديالكتيكية – هيراقليطس – ترجمة: حاتم سلمان – دار الفارابى.

35- د. متى، كريم – الفلسفة اليونانية – مطبعة الإرشاد – بغداد – 1971.

36- د. مرحـبا، محمد عبد الرحمن – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – ط3 – منشورات عويدات – بيروت – 1983.

37- د. مطر، أميرة حلمى – الفلسفة عند اليونان – دار النهضة العربية – القاهرة – 1968.

- أورفيـوس – معجـم أعلام الفكر الإنسانى – جـ1 – تحت إشراف د/ إبراهيم مدكور – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – 1984.

38- نيتشـه، فـريدريك – الفلسفة فى العصر المأساوى الإغريقى – تقديم ميشيل فوكو – تعريب د. سهيل القش – ط2 – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – لبنان – 1983.

39- د. وقيـدى، محمـد – فلسـفة المعرفة عند جاستون باشلار – ط2- دار الطليعة – بيروت – لبنان – 1984.



ثالثاً: المراجع الأجنبية:-

(الإنجليزية)

1- Ackrill, J.L. – Aristotle the philosopher – Oxford university press – Oxford – 1981.

2- Allen, Reginald E. – Greek philosophy Thales to Aristotle – The Free press – New York – 1966.

- and Furely, David J. – Studies in pre- Socratic philosophy – Routledge & Kegan paul – London – 1975.

3- Bake Well, Charles M. – Source Book In Ancient philosophy – Charles Scribner's Sons – New York – 1907.

4- Band, W.Windel – History of Ancient philosophy – Charles Scribner's sons – New York – 1924.

5- Barker, Sir Ernest – Greek political Theory – university paper backs – London – 1960.

6- Barnes, Jona than – Founders of Thought – Aristotle – Oxford university press – New York – 1991.

- The pre – Socratic philosophers Thales to Zeno –V.I. – Oxford – London – 1979.

7- Benson, Hugh H. – Essays on the philosophy of Socrates – Oxford university press – Oxford – 1992.

8- Bogomolov, A.S. – History of Ancient philosophy – Greece and Rome – progress publishers – Moscow – 1955.

9- Burnet, John – Early Greek philosophy From Thales to Aristotle – fourth Edition – Adam & Charles Black – London – 1930.

- Greek philosophy – Thales To plato – Macmillan & Co LTD – London – 1961.

10- Caird, Edward – The Evolution of Theology in the Greek philosophers – Great britain Robert – Maclehos and Co. LTD. – the university press – Oxford – 1923.

11- Copleston, Frederick S.J. – A History of philosophy – Greek and Rome – vol. I – Westminister Newman Book shop – New York – 1946.

12- Cornford, francis Macdonald – Before And After Socrates – cambridge the university press – Cambridge – 1932.

- Plato and Parmeniders – routledge & Kegan paul LTD – London – 1939.

- Plato's Theory of knowledge – the Theatetus and the Sophist of plato – Macmillan Libaray of Liberal Arts – New York – 1989.

- The Republic of plato – first ed. – Oxford at the clarendon press – London – 1941.

13- Cross, R.C. – Woozley, A.D. – plato's Republic – A philoso phical Commentary – Macmillan & Martin's press – London – 1964.

14- Dews, peter – Logics of Disintegration – Verso – New York – 1987.

15- Ferguson John – Aristotle – The open university – Twayne publishers Inc. – New York – 1972.

16- Freeman, Kathleen – The pre – Socartic philosophers – 2nd ed. – Basil black well – Oxford – 1959.

- Ancilla to the pre – Socratic philosophers – A complete Translation of the Fragments in Diels – Fragmente Der Voro so Kratiker – first ed. – Alden press – Oxford – 1948.

17- Fuller, B.A.G. – A History of Greek philosophy – Thales to Democritus – V.I. – Henery Holt and Company – New York – 1923.

18- Gomperz, theodor – Greek Thinkers – A History of Ancient philosophy – trans., M.A. Magnus Laurie – John Murray Albe Marle street – London – 1914.

19- Grene, Marjorie – A portrait of Aristotle – the university of Chicago – Chicago – 1963.

20- Guthrie, W.K.C. – A History of Greek philosophy – Vol.I – Cambridge, university press – London – 1780

- The Greek philosophers From Thales to Aristotle – The Academy Library – New York – 1960.

- The Sophists – Cambridge university press – London – 1971.

21- Gully, Norman – The philosophy of Socrates – Macmillan – London – New York – 1968.

22- Hare, R.M. – Founders of Thought – plato – Oxford university press – New York – 1991.

23- Jaspers, Karl – From the Great philosophers – The original Thinkers – trans. Ralph Manhelm – A Harvest Book – New York – London – 1966.

24- Jones, Mary Mcallester – Gaston Bachelard Subversive Humanist – Texts and Readings – The university of wis Consin press – Science and Literature – Madison – U.S.A – 1991.

25- Korner, Stephan – Fundamental Questions of philosophy – on philosopher's Answers – published in penguin university books – New York – 1971.

26- Lear, Jonathan – Aristotle – The Desire to understand – Cambridge university press – New York – 1988.

27- Lee, H.D. – plato the Republic – penguin classics – Hazell Watson & Viney LTD – England – 1955.

28- Lewis, John – History of philosophy – first printed – the English universities press LTD – London – 1962.

29- Matson, Wallace I. – A New History of philosophy – Ancient & Medieval – university of California – Berkeley – 1987.

30- Matthews, Gwynneth – plato's Epistémology and related to logical problems – Selection from philosophers – Faber & Faber – London – 1972.

31- Mourelatos, P.D. Alexander – The pre – Socratics – Anchor press – Double day – New York – 1974.

32- Murphy, N.R. – the Interpretation of plato's – Republic - Clarendon press – Oxford – 1960.

33- Nahm, Milton C. – Selections From Early Greek philosophy – Third Edition – appleton – century – crofts, Inc. – New York – 1947.

34- Robinson, John Mansley – An Introduction to Early Greek philosophy – Houghton Mifflin Company – Boston – 1968.

35- Smith, T.V. –Hought on philosophers Speak for Themselves – the university of Chicago press – Chicago – 1934.

36- Snell, Bruno – The Discovery of the Mind – The Greek origins of European Thought – Harper torch Books – New York – 1960.

37- Stace, W.T. – A critical History of Geek philosophy – Macmillan – London – 1941.

38- SteinKraus, Warrene – Mind - University press of America – New York – London – 1983.

39- Stumpf, Samuel Enoch – Socrates to Sartre – A History of philosophy – Second Edition – Mccraw Hill Book Company – New York – 1975.

40- Taylor, Margaret E.J. – Greek philosophy An Introduction – Oxford university press – London – 1924.

41- Untersteiner, Mario – The Sophists – trans. From Italian by kathlen Freeman – Basil Balck Well – Oxford – 1954.

42- Vlastos, Gregory – Exegesis And Argument – Studies in Greek philosophy – Van Gorcum & Camp. B.V. – Assen – 1973.

- The philosophy of Socrates – (A Collection of Critical Essays) – university of Notre Dame press – France – 1980.

43- Zeller, Eduard – Aristotle And The Earlier peripatetics – trans. By B.F.C. Costelloe – V.I - longmans – Green and Co. – London – 1897.

- Outlines of The History of Greek philosophy – trans. By L.R.. palmer – The Humanities press – London – 1955.

- Socrates And the Socratic Schools – trans. Oswald J. Reichel – longmans – and Co. – London – 1968.

المراجع الفرنسية:-

1- Bachelard, G. – Epistémologie. (Texts choisis) – P.U.F. – Paris – 1974.
- La Formation de l'esprit Scientifique – Urin – Paris – 1965.
- La philosophie du non – P.U.F. – Paris – 1949.
- La Rationalisme Applique – Press universitaires – France – 1989.
- Le Materialisme Rationnel – P.U.F. – Paris – 1963.
- Le Nouvel Esprit Scientifique – P.U.F. – Paris – 1966.

2- Bachelard, Suzane – Epistémologie et Historie des Sciences – Tomes. 1-ed. – Librairie Scientifique et Technique – Paris – 1970.



رابعاً: الرسائل:-

- د. عبد الله، محمد فتحى – الإتجاه التجريبى فى فلسفة أرسطو طاليس – رسالة ماجستير – القاهرة – 1978.

خامساً: دوائر المعارف والمعاجم:-

الدوريات:-

رســل برتراند – عالم المعرفة – حكمة الغرب – عرض تاريخى للفلسفة الغربية فى إطارها الإجتماعى والسياسى – جـ1 – ترجمة د/ فؤاد زكريا – الكويت – 1983.

المعاجم العربية:-

- الموســوعة الفلســفية – وضـــع لجنة من العلماء الأكاديميين السوفيتيين – بإشراف م. رزونتال – ت.يودين – ترجمة: سمير كرم – دار الطليعة – بيروت – 1967.

- صــليبا، جميل – المعجم الفلسفى (بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية) – ط1 – دار الكتاب اللبنانى – بيروت – 1971.

- طرابيشى، جورج – معجم الفلاسفة – ط1 – دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت – 1987.

دوائر المعارف الأجنبية:-

1- Encyclopedia of Religion – Mircea Eliade – Vol. 5 – Macmillan publishing Company – New York – 1987.

2- Encyclopedia Universalis – Art. "Epistémologie" – Vol. 6 – Paris – 1968.

3- The Encyclopedia American – The International Reference Work – first published in 1829 – New York – 1958.

المعاجم الأجنبية:-

- Runes, Dagobert D. – Dictionary of philosophy – 15 ed. – little field – Adams & Co. – paterson – New Jersey – 1963.

جامعة عين شمس
كلية الآداب
قسم الدراسات الفلسفية

ملخص رســــالة

الإنقطاعات المعرفية في تطور الفكر الفلسفي اليوناني حتى عصر أرسطو

رســــــالة ماجستير

إعداد

سمر سمير أنور محمد

إشراف

أ.د حسن عبد الحميد حسين

أ.د محمد فتحي عبد الله

2009 م

Ain Shams University



ملخص الرسالة

نود أن نشير إلى أن موضوع بحثنا يدور حول تفسير الفلسفة اليونانية وأوجه تطورها، وذلك منذ نشأتها فى القرن السادس ق.م وحتى عصر أرسطو، بمنهجية جديدة نعتقد أنها لم تستخدم من قبل، ولهذا السبب فإننا نحاول رسم معالم هذه المنهجية الجديدة.

لقد كانت الدراسات والأبحاث- فى ميدان الفلسفة اليونانية- حبيسة المنهجيات التقليدية التى استندت إلى تاريخ الفكر القائم على مبدأ التراكمات الكمية، التى قطعت كل صلة بالمناهج المعاصرة التى يمكن استخلاصها من إبستمولوجيا العلم.

ومبدأ التراكم الكمى، الذى يعد جوهر المنهجيات التقليدية المشار إليها عاليه، لا يفيدنا أكثر من إخبارنا بالتراكمات التاريخية، مثال ذلك أن يكون زينون الأيلى تالياً للطبيعيين، وأن يكون ديمقريطس لاحقاً لهم، بدون أن يفسر لنا الحلقة المفقودة التى عملت على أن يلحق كليهما بالفلاسفة الطبيعيين.

إن عجز المنهجيات التقليدية هو الذى قادنا إلى الإعتماد على منهجية جديدة ومعاصرة مستفادة من إبستمولوجيا العلم التاريخية قوامها مبدأ القطيعة المعرفية، (La rupture epistemologique) الذى أعده جاستون باشلار (G. Bachelard) فى كتابه "تكوين الروح العلمية"
(La Formation de l'esprit Scientifique)

وهذا المبدأ من شأنه أن يساعدنا على تفسير تاريخ الفلسفة اليونانية فى الحقبة الزمنية التى إخترناها، تفسيراً يستند إلى فكرة التحولات الكيفية، التىمرت بها هذه الفلسفة فى مقابل التراكمات الكمية التى كونت جوهر المنهجيات التقليدية.

وعلى الرغم من أن مفهوم القطيعة المعرفية قد أعده جاستون باشلار، من خلال دراسته لتطور علم الفيزياء المعاصر، إلا أن هذا المفهوم هو مفهوم معرفى يمكن الإستفادة منه فى تفسير التطورالذى يحدث فى باقى ميادين المعرفة الإنسانية.

لقد وضحت المقصود بمفهوم القطيعة المعرفية، الذى يوضح لنا الصلة الوثيقة بين الإبستمولوجيا وتاريخ العلم.

فأوضحت أن العلم - أى علم على الإطلاق-، يمر فى تاريخه بمرحلتين أساسيتين ومتميزتين

1- مرحلة الممارسة اليومية التلقائية والتى يغلب عليها الطابع الأيدولوجى.

2- مرحلة الصياغة النظرية للقواعد الأساسية والمبادئ العامة والتى تجعل من المعرفة، معرفة علمية بالمعنى الدقيق للكلمة.

أما القطيعة الإبستمولوجية فهى الحد الفاصل بين هاتين المرحلتين، وليست الفاصل الزمنى اللحظى، أو التغير السريع الذى ينتج عنه أمراً جديداً كل الجدة، فهى عبارة عن مسار معقد متشابك الأطراف، ينتج عنه مرحلة جديدة ومتميزة فى تاريخ العلم.

أما بالنسبة للعلامات والشواهد التى تحدد حدوث القطيعة المعرفية فى تاريخ الفكر فهى:-

1- المفاهيم الجديدة التى يتم استحداثها داخل العلم.
2- المناهج الجديدة التى تسمح بحل المشكلات، والتى تمثل عقبة أمام التطور داخل العلم.
3- التطور الذى يلحق بنظرية العلم نفسها.

فالهدف من البحث هو تفسير التحولات الكيفية التى حدثت فى تاريخ الفلسفة اليونانية من خلال أعمال كبار الفلاسفة حتى عصر أرسطو، ولقد وضحت كيف تم التجاوز الجدلى فى المفاهيم الفلسفية من جانب، وكيف كان الإرتقاء والتطور فى مناهج هؤلاء الفلاسفة وطرق استدلالهم من جانب آخر. وقد فسرت التحولات الكيفية التى تمت على مستوى المقومات الأساسية التى استند إليها النسق الفلسفى اليونانى . وقد قسمت البحث إلى مقدمة وستة فصول وخاتمة.

فأما المقدمة فعرضنا فيها لموضوع البحث وأهميته والمنهج المستخدم فى معالجته وأقسام البحث.

فى الفصل الأول وعنوانه " فى منهجية الرسالة وإطارها النظرى"

عرضنا لنظرية المعرفة عند الفيلسوف الفرنسى المعاصر جاستون باشلار.

وذلك كله لكى نوضح المنهج الذى سنتناوله، وهذا المفهوم للمنهج الذى سنطبقه على تاريخ الفلسفة اليونانية منذ بدايته وحتى عصر أرسطو.

وفى الفصل الثانى وعنوانه "من الأسطورة إلى الفكر الطبيعى"

فسرنا كيف انتقل الفكر الفلسفى اليونانى من مستوى الأسطورة إلى مستوى الفكر الفلسفى الطبيعى. نجد أن التفكير السابق على الفلاسفة الطبيعيين كان ذا طبيعة أسطورية. وكان يفسر الظواهر الطبيعية والعادية بإرجاعها إلى قوى خفية تعمل من خلفها تحركها ثم تطور هذا التفكير إلى الفكر الطبيعى، فيبدو أن ظاهرة التغير الذى يحمل معه الأشياء فيجعلها تنشأ وتفنى، هى التى لفتت نظر فلاسفة اليونان

الأوائل، فأخذوا فى البحث والتأمل فى الطبيعة بغية الكشف عن هذا العنصر الذى يبقى ثابتاً وراء التغير.

وفى الفصل الثالث وعنوانه "انكسا جوارس واكتشاف فكرة العقل"

وجدنا أن انكسا جوراس انتهى إلى القول بأن الذى يدفع المادة ويسيرها ليس هو الضرورة الآلية ولكن هو العقل. ويعتبر انكسا جوارس أول فيلسوف استطاع أن يميز تمييزاً واضحاً بين العقل من جانب والمادة من جانب آخر. أى أن

انكسا جوارس هو الذى أدخل فكرة اللوفوس (العقل) داخل الذرات. وكان هذا تمهيداً إلى عصر أفلاطون وأرسطو.

وفى الفصل الرابع وعنوانه " النزعة العقلية وفلسفة المفاهيم"

وجدنا أن سقراط استحق بطريقته فى معالجة المفاهيم الأخلاقية عن طريق إعطاء تعريفات عامة أن يعتبره أرسطو مؤسساً لعلم الأخلاق، ذلك أنه حاول إرساء هذا العلم على قواعد متينة من التعريفات والتعريفات كما نعلم هى العمود الفقرى الذى يقوم عليه أى علم من العلوم. ولهذا فإنه اعتبر أيضاً المبشر بفلسفة المفاهيم، أى ذلك الجانب من المنطق الذى يهتم بمشكلة التعريفات.

وفى الفصل الخامس وعنوانه "أفلاطون من المفهوم المستمد من الحس إلى المثال المفارق"

وجدنا أن عالم الحس مرتبط عنده بعالم العقل. فيجب علينا أن نسير من الأول إلى الثانى حين نصل إلى معرفة حقيقية من الممكن أن نرتكن إليها. ومنهج الجدل الأفلاطونى هو وسيلتنا لهذه المعرفة. الحركة الصاعدة فى المنهج الجدلى الأفلاطونى هى الحركة التى نستطيع بواسطتها الإرتقاء والوصول من فكرة إلى فكرة حتى نصل إلى فكرة الأفكار أو مثال المثل والذىهو الخير عند أفلاطون.

وفى الفصل السادس وعنوانه "أرسطو من المثال المفارق إلى الماهية المحايثة للأشياء"

وضحنا كيف أن أرسطو قدوسع من مجالات المعرفة، حتى أنه قد أعطى للعقل الإنسانى السلطة فى معرفة كل ما يكون.

أما الخاتمة فأوجزنا فيها أهم النتائج التى توصلنا إليها من خلال البحث. ونشير إلى أهمها.

1- توجد قطيعة معرفية عند الطبيعيين تتمثل أهم شواهدها فى-

- تطور فى اللغة من خلال ظهور مفاهيم جديدة مثلما رأينا عند الفيثاغوريين والألفاظ الإصطلاحية الهندسية الجديدة - منهج جديد وهذا ظهر من تغير التفسير

الأسطورى للأشياء إلى استخدام الحس والعقل فى التفسير العلمى الذى أخذ مكانه.
- نظرية أو نتائج جديدة من محاولة الطبعيين تفسير أسرار الكون بالملاحظة والتفكير والإستدلال وتوصلهم إلى تفسير مادى، إلى أصل الوجود ثم مناداتهم بأحادية المادة.

2- نجد القطيعة الثانية عند انكسا جوراس واكتشافه لفكرة العقل، فلقد جاء به لتفسير الحركة بدلاً من تفسيرها بالحب والبغض عند أمبيدوقليس. إن العقل ليس متميزاً عن المادة وحسب، بل منفصلاً عنها تماماً. وهنا يظهر منهجه الجديد.

3- نجد قطيعة معرفية أخرى عند السوفسطائيين بالنسبة لمن سبقوهم، تظهر دلالاتها واضحة متمثلة فى استنتاج نتيجة جديدة وهى دخول الإنسان فى تفكير الفلاسفة اليونانيين، وإرتفاعه فوق الطبيعة إرتفاعاً تاماً. أيضاً استخدامهم لمنهج جديد هو فن الإقناع والإغراء وتغيير الغاية من التفلسف ومن التفكير. وتأسيسهم لعلم الخطابة والجدل السوفسطائى، فلقد تناولوا بالجدل المذاهب الفلسفية المعروفة. ولقد وضعوا أسس ثابتة لعلوم الحوار والجدل.

4- هناك قطيعة معرفية أخرى عند سقراط، فلقد تجاوز سقراط كل الفلسفات السابقة عليه بتأسيسه لعلم الأخلاق وفلسفة المفاهيم. - انتهج سقراط منهجاً جديداً فى البحث والفلسفة منهجه فى البحث عرف (بالتهكم والتوليد).

5- هناك قطيعة معرفية جديدة عند أفلاطون أحدثها مع من سبقوه. دلالات هذه القطيعة تمثلت فى - نظرية التذكر. وفكرة الطهر والتطهر هى من أهم الأفكار الأخلاقية عند أفلاطون.- الجدل الصاعد والهابط منهج جدلى جديد.أصبح الديالكتيك على يد أفلاطون نظرية فى العلم ووسيلة لمعرفة الحقيقة الحقة للاشياء.
- منهج القسمة أو تحليل المفاهيم هو منهج جديد فى التحليل والتركيب.

6- القطيعة المعرفية الأخيرة نجدها عند أرسطو. تتمثل الشواهد والدلالات على ما أحدثه المعلم الأول من قطيعة معرفية مع فلسفة أستاذه أفلاطون فيما يلى :-
- فلسفته أصبحت بموضوعاتها تغطى كل جوانب الفكر- اللغة الفلسفية المكتملة عنده. فهو يعد مؤسس اللغة الفلسفية لأنه مخترع قاموس المصطلحات الفنية.- وضعه للمنطق ومذهبه فى القياس.
- منهج أرسطو فى البحث واستخلاص الحقائق وتحصيلها منهج ثرى خصب.
-وضع أرسطو أصول المنهج المادى الذى لانزال نستلهمه فى البحث وغزو الطبيعة.

هذه هى القطائع المعرفية فى تاريخ الفكر الفلسفى اليونانى منذ نشأته وحتى عصر أرسطو.

- His philosophy became with its topics all the ideological aspects - the integrated philosophical language with him for he may be considered the founder of the philosophical languge because he is the inventor of the technical terms' golossary - his setting down of logic and his doctrine in measurement.
- Aristotles' methodology in research and deduction of facts and comprising it in a rich and fertile out setting.
- Aristotles set up the principles of the material methodology which we still are inspired from in research and the invasion of nature.

implications clearly evident represented in the deduction of a new outcome, namely, the entrance of man in the Greek philosophers' ideology and his complete elation over nature. Also their utilization of a new methodology represented in convincing, tempting and changing the objective from philophizising and from thin ring, and their establishment of the science of speech and Sophistatian controversy, whence they controversially treated the well known philosophical doctrines: for they have set down fixed foundations to the sciences of dialogue and controversy.

4. There is yet another epistemological rupture with Socrates. For Socrates has superseded all previous philosophies by founding the ethics science and the philosophy of concepts - Socrates walked a new path in research and philosophy and his methodology in research was known to be offensive and generative.
5. There is a new epistemological ruture with Plato which he elucidated with his predecessors. The implications of this rupture were represented in - the theory of memorization and the concept of purity, whence purity is of the most important ethical concept with Plato - the rising and deterioration controversy as a new controversial methodology - dialectic has become the methodology of partition or the analysis of concepts being the new methodology in analysis and composition.
6. The final epistemological rupture we can find with Aristoles. Evidences and implications are represented in what the first scholar upbrought of epismotological rupture with his master Plato's philosophy as follows:

Plato controversy methodology is our means of such knowledge. The rising movement in the Plato controversy methodology is the movement through which we can upgrade and reach from one idea to the next till we reach an idea or example which is virture to Plato.

And in section (six), titled "Aristotles, the departing example to the descriptive identity of objects".

Whence we clarified how aritstoles enlarged of the scopes of knowledge such that he conferred human mind the capacity to know all that is.

As for the conclusion, we clarified in it the results which we achieved through the research, of which we refer to the most significant:

1. There is an epistemological rupture between the naturalists whose main features are represented in the development of the new language... a new methodology and this appeared due to the change in the legendary interpretation of objects and the use of sense and mind in scientific interpretation which replaced it - a new hypothesis which results from the naturalists' attempt to interpret the secrets of the universe by observing, thinking and deducing and their reaching a material interpretation to the essence of existence, then their advocation of the unity of matter.
2. We find the second rupture with Enkagoras and his discovery of the mind concept, for the has been brought to interpreting motion instead of interpreting by love and hatred with Ampidoclip. Mind is not only distinguished from matter, whence appears his new methodology.
3. The greatest epistemological rupture with the Sophistatians with respect to the predecessors has its

in the background and manipulating them. Then the development of such ideology to the naturalistic concept, when it seems that the phenomenon of change from which matters are carried away, making them arise and perish, is it itself which has attracted the first Greek philosophers' attention, whence they proceeded into research and meditation in nature in view of revealing this element which retains its constancy against change.

And in section (three), titled "Enksagoras and the concept of the mind" we found that Inskagoras concluded by stating that what pushes matter and moves it is not necessarily the machine but rather the mind. And Inksagoras is considered the first philosopher capable of clearly distinguishing between the mind on the one side and matter on the other. That is to say that Enksgagoras is he who has introduced the lofos (mind) concept into the atoms, which was an introduction to Plato's and Aristotles' eras.

And in section (four), titled "The scientific trend and the philosophy of concepts" we found that Socrates merited through his way in treating ethical concepts via setting general definitions that Aristotles should consider him founder of the science of ethics. This being that he has attempted to establish this science on firm bases of definitions. And definitions, as we well know, are the backbone on which any science is established. He was thenceforth also considered the evangelizer of concepts philosophy, that is to say, that aspect of logic concerned with the problem of definitions.

And in section (five), titled "Plato from the concept extracted from sense to the departing example" we found that the sense world is connected for him with the mind world. So we have to proceed from the first to the second when we attain the knowledge of a truth upon which we can rely. And the

3. That development attributed to the theory of science itself.

For the research objective is the interpretation of the quality conversions which have taken place in the history of Greek philosophy through the works of great philosophers till the era of Artistoles, and I have clarified how forensic overlooking occurred in philosophical concepts on the one part, and how upgrading and development in the methodologies of those philosophers and the ways of their deduction on the other part. And I have interpreted the qualitative conversions which have been realized on the level of the basic inputs upon which the philosophical Greek outsetting has relied.

I have divided the research into an introduction, six sections and a conclusion.

As for the introduction, I reviewed in it the research topic, the significance of the used methodology in its treatise and the research sections.

In section (one), titled "the thesis methodology and its theoretical framework" I reviewed the epistemological theory with the contemporary French philosopher Gaston Bachelard. All that being in view of clarifying the methodology we shall treat, and that concept of the methodology we shall apply on the history of Greek philosophy since its beginning till Aristotles era.

In section (two), titled "form the legend to the naturalist ideology" I have interpreted how Greek philosophical ideology transcended from the legendry level to the philosophical natural ideological level, whence we discover that philosophical ideology precedent to naturalistic philosophers was of a legendry nature, and it used to interpret natural and normal phenomena by referring them to hidden forces working

versus the quantitative accumulations which have formed the essence of the conventional methodologies.

And despite that the concept of epistemological rupture was prepared by Gaston Bachelard through his study of the development of contemporary physical science, this concept, however, is the epismotolgy which can be exploited in interpreting the development occurring in the other fields of human knowledge.

I have now clarified the implication of the epismotolgical rupture concept, which informs us about the firm connection between epismotology and world history.

In this respect, I explained that science - any science at large - passes during its history through two principle and distinguished phases:

1. The autonomous daily practice phase which is overweighed by the ideological nature.
2. The theoretical formulation phase of the basic rules and general principles and which render epistemology a practical knowledge in the exact sense of the word.

As for epistemological rupture, it is the dividing limit between those two phases, not being the instant chronical divider, nor the fast change which results in a totally new matter, for it is more or less a complex path of interlaced extremities, resulting in a new and distinguished phase in scientific history.

Whereas for the benchmarks and evidences which identify the voice of epismotological rupture in ideological history; via:

1. The new concepts developed within science.
2. The new curricula which allow the solving of problems, and which form an obstacle before development within science.

Thesis Summary

We would like to refer to the fact that our research topic deals with the interpretation of Greek philosophy and its aspects of development since its dawn in the sixteenth century B.C. till Aristotles' era, with a new methodology which we believe has not previously been used; thenceforth we attempt to depict the features of this new methodology.

Studies and research works - in the field of Greek philosophy - were entrapped in the traditional methodologies which relied on the ideological history based on the principle of quantitative accumulations which have ruptured every link to contemporary methodologies which can be extracted from scientific epistemology.

And the quantitative accumulation principle, which is considered the essence of the abovementioned methodologies, barely benefits us more than informing us of the historical accumulations, for instance that Elian Xenon is a naturalist successor, and that Democritus is a successor thereto, without interpreting to us the missing link that realized that both of them succeeded the naturalist philosophers.

The deficiency of the conventional methodologies is what has led us to depend on new and contemporary methodologies benefited from scientific history epistemology whose consistency is the epistemological rupture prepared by Gaston Bachelard in his book "The Formation of the Scientific Spirit".

This principle endeavours to assist us in interpreting the history of Greek philosophy in the time epoch which we have selected, an interpretation relying on the concept of quality conversions through which this philosophy has transcended

المحتويات

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الموضوع	رقم الصفحة



Ain Shams University
Faculty of Arts
Dept . of Philosophy
Studies

The Epistemological Ruptures In Development of The Greek I deo logical Philosophy Till Aristotles' era .

M . A . Thesis

Prepared by
Samar Samir Anwar Mohamed

Supervision
Prof . Dr . Hasan Abd Elhamid .
Prof . Dr . Mohamed Hathu Abd AllA .

2001







